НАУЧНАЯ ГРУППА ИСЛАМСКОГО КОМИТЕТА

ИСЛАМСКАЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИНИЦИАТИВА



Под общей редакцией

Гейдара Джемаля

www.islam.com.ru

www.kontrudar.ru



Политический ислам ассоциируется со штыками Исламской революции в Иране и кровью ее мучеников, с клетчатыми «арафатками» палестинских бойцов, с миллионами мусульман, скандирующих антиамериканские лозунги… Однако исламский политический проект рождался усилиями многих интеллектуалов, неординарных мусульманских политических мыслителей. Эти люди не были кабинетными теоретиками, абстрактно рассуждающими об исламской революции, они жили этой революцией и принимали смерть на ее пути; они подвергались арестам, пыткам и преследованиям за свои идеи и за свою политическую деятельность. Али Шариати и аятолла Хомейни, Хасан аль-Банна и Сейид Кутб боролись против современного капиталистического строя, против буржуазных ценностей и отношений, против несправедливости и тирании, основывая собственные доктрины на аятах Корана и хадисах Пророка (СААС).

Члены научной группы Исламского комитета под руководством Гейдара Джемаля написали ряд работ, посвященных взглядам исламских политических мыслителей в XX веке. Исламское политическое видение прошло в прошлом столетии большой и сложный путь: от установки на воссоздание Халифата к проекту сети джамаатов, от жесткого изоляционизма к альянсу с левым движением. Каковы теологические предпосылки политического ислама стать теологией революции? Какие задачи стоят перед исламской интеллектуальной инициативой сегодня? Каковы будут очертания исламского протестного дискурса в XXI веке? И наконец, какой тип мусульманских мыслителей появится в наступившем столетии? Участники семинара Гейдара Джемаля обсуждают эти актуальные вопросы.





Научная группа Исламского комитета
под общим руководством Гейдара Джемаля

Исламская интеллектуальная инициатива в XX веке



Москва
Издательский дом «UMMAH»
Издательство «Социально-политическая МЫСЛЬ»
2005

УДК 297::1/14
ББК 86.38::87.2
И87

Научно-исследовательские статьи и фрагменты бесед

Гейдара Джемаля в рамках встреч участников

ЦЕНТРА ИССЛЕДОВАНИЙ КОНФЛИКТА, РАСКОЛА, ОППОЗИЦИИ И ПРОТЕСТА

И87 Исламская интеллектуальная инициатива XX века / Под общ. ред. Г.Д. Джемаля / Сост., комм. Ежова А. — М.: Издательский дом «UMMAH», Изд-во «Социально-политическая МЫСЛЬ», 2005. — 336 с.

— (Серия: РОССИЯ и ИСЛАМ, 2).

ISBN 5–902168–37–6 || ISBN 5–98587–017–0

Данный сборник бесед и исследовательских работ участников научной группы Исламского комитета под руководством Гейдара Джемаля посвящен развитию идеологии политического ислама в XX веке. Статьи членов Центра изучения конфликта, раскола, оппозиции и протеста посвящены, в частности, анализу взглядов видных теоретиков политического ислама – таких, как Сейид Кутб, аятолла Хомейни, Али Шариати, Калим Сиддыки. Вниманию читателя также предлагаются исследования, посвященные «черному исламу» и католической теологии освобождения. Участники научных семинаров обсуждают перспективы развития исламской политической мысли в XX веке, а также очертания нового протестного дискурса в наступившем столетии.

ISBN 5–98587–017–0
ISBN 5–902168–37–6

Научное издание

Сдано в набор 08.07.2005. Подписано в печать 18.07.2005. Формат 60х88/16. Бумага офсетная.
Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Усл.-печ. л. 21,0. Уч.-изд. л. 23,23.
Тираж 2 000 экз. (1-й завод 1 000 экз.). Заказ № .

Обложка — ***Гейдар Джемаль***. Оригинал-макет подготовлен *А.В. Воробьевым.*
Редактор *А.А. Ежова*. Корректоры *Е.В. Феоктистова, Т. Тарасова.*

Издательский дом **«UMMAH»**. Адрес для писем: **Москва, 117042 а/я 35**

Издательство «СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ». **7720376@mail.ru**
141200, Московская область, г. Пушкино, Московский пр-т, дом 55. Тел. **772–03–76**.
Отпечатано в ООО Фирма «Пандора–1». 107143. г. Москва, Открытое шоссе, д. 15.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Гейдар Джемаль

Исламский проект: борьба за историю

В святом Коране относительно мало аятов, имеющих универсальный смысл, начало и конец. Большинство высказываний Всевышнего, которые могли бы относиться к историческому метапроекту, подразумеваемому Откровением, трактуют эту тему лишь косвенно. Тем не менее среди всех этих аятов есть один, который прямо говорит именно о провиденциальном стержневом смысле универсальной человеческой истории. «**Мы поставили вас общиной в центре, чтобы вы свидетельствовали против человечества в Судный день, а пророк будет свидетельствовать против вас»** (2:142–143). Кстати, это один из наиболее плохо переводимых аятов во всех версиях переводов на все языки: «община в центре», как правило, переводится как «люди, удаленные от крайностей», хотя арабские слова *умматан васатан* означают буквально «умма в середине (или центре)».

Речь в этом аяте идет о том, что община единобожников поставлена Всевышним в центр, под которым подразумевается центр человеческой истории. Чтобы в этом не было сомнений, добавлено: «Вы будете свидетельствовать против человечества», т. е. вы как община будете контрапунктом ко всему человечеству в целом. Стало быть, вы уже сейчас находитесь на осевой линии исторического времени. Аналогичный же статус будет принадлежать пророку по отношению к умме[1]: он свидетельствует против нее, потому что является ее контрапунктом, архетипом, согласно которому она моделируется, иными словами, пророк есть центр исламской общины, по соответствию с которым она будет судима.

Во всем этом тексте мы видим теологию четкого выстраивания переходов от «внешнего» к «внутреннему». Наиболее внешним является человечество в целом, «глина», которая структурируется помещением в ее середину некоего внутреннего ядра, которому принадлежит историческая субъектность. Это именно община единобожников, избранные люди, те, которые примкнули к проекту, будучи извлеченными магнитом веры из общего хаоса человеческой субстанции. Но что извлекло их, что является архетипом, моделирующим коллектив избранных? Личность пророка Мухаммада (СААС) является как раз тем самым внутренним человеком,

[1] Умма — мусульманская община.

последней инстанцией «внутреннего», в котором как в полюсе завершаются все меридианы, на котором обрывается «внешняя» субстанция.

Итак, изначально мировая умма вооружена этим аятом, составляющим альфу и омегу исторической философии ислама. Этот аят постулирует ее избранность и центральность во времени и в сюжете исторического метапроекта (хотя есть и другие аяты, говорящие об избранности мусульман, которые наследуют этот статус у евреев). Тем не менее можно достаточно уверенно утверждать, что в течение большей части истории ислама — а более конкретно, в период после исчезновения двенадцатого имама — мусульмане в целом и их *алимы* в частности игнорировали роль уммы как оси универсальной истории и *соли земли*. У коранических ученых Средневековья, даже наиболее выдающихся среди них, не было ясного проектного и геополитического мышления, не было представления о глобальной политике. (Однако у западного христианства, благодаря римскому политическому наследию, такое геополитическое видение было, о чем свидетельствует сам ход подготовки и реализации крестовых походов.) В качестве примера уместно напомнить, что знаменитый автор «Возрождения наук о вере» аль-Газали[1], написавший огромное количество трудов по самым разным сторонам знания, ни словом не обмолвился о судьбе Иерусалима, захваченного крестоносцами за пятнадцать лет до его смерти. А ведь это было грандиозное событие, фундаментальная катастрофа для исламской цивилизации, ибо Иерусалим — *аль-Кодс* — изначально есть третья святыня ислама и направление первой *кыблы* при молитве до переориентации на *Каабу*. Третья святыня ислама — в руках беспощадных врагов, а крупнейший ученый своего времени не находит нужным в течение пятнадцати последних лет своей жизни даже случаем упомянуть об этом ударе для мировой уммы!

Инфантилизм геополитического мышления мусульман, ответственных за судьбы своего проекта, будь то в административной или в интеллектуально-теоретической сферах, контрастирует с поразительной живучестью исламской общины в целом, которая как бы почти бессознательно, тем не менее выдерживает громадные невзгоды, обрушивающиеся на нее в течение истории и продолжает распространяться, завоевывая все новые регионы и все новые человеческие пласты в Индии, Африке, Китае, Европе, Америках. Бесспорно, эта стойкость целого вопреки многочисленным дефектам его частей есть прямое проявление покровительства Всевышнего, поддерживающего во имя провиденциальной задачи существование такого особого инструмента, каким является всемирная, всенациональная община монотеистов.

Так или иначе, к началу пятнадцатого столетия своего исторического существования (первый год пятнадцатого века хиджры относится к 1983 году а.д.) умма подошла в тяжелом состоянии с точки зрения своей политической и

[1] *Аль-Газали, Абу Хамид* (1058–1111) — знаменитый мусульманский теолог, философ и правовед, пытавшийся «примирить» суфизм с официальной суннитской доктриной. Аль-Газали считал полезным суфийское учение о нравственном самосовершенствовании человека, однако отвергал учение суфиев о слиянии человеческой души с Аллахом, ее полного растворения в Нем.

цивилизационной организации. Несмотря на существование в течение последних шести веков Османского халифата, более или менее защищавшего народы ислама от натиска Запада, значительная часть этих народов, несмотря на отчаянное сопротивление, все же попала под колониальную пяту империализма. Индия моголов, Индонезия, Малайзия, вся Африка (кроме Египта), Средняя Азия, Кавказ — все эти территории контролировались напрямую Британской, Голландской, Российской империями. После 1945 года полтора миллиарда мусульман оказались заложниками примерно шестидесяти национал-бюрократических образований, гордо именующих себя «государствами», во главе которых стоят короли и президенты, ненавидящие ислам, получившие образование в западных центрах, готовящих элиту, лояльную мировому антиисламскому проекту, и полностью контролируемые доминирующим «мировым сообществом». Коррумпированные клановые режимы, обеспеченные опереточными армиями, выпестованными только для подавления религиозных бунтов, но заведомо неспособными отразить никакую внешнюю угрозу, правят «исламской улицей». Эта «улица» хранит пассионарность фундаментального единобожия, но является отрезанной от интеллектуального ресурса и политических технологий, которые могли бы преобразовать энергию веры в историческую субъектность и политическую власть.

В плане политической самодеятельности исламских низов положение едва ли не столь же трагично. На протяжении десятилетий большая часть политически активных элементов была интегрирована в ихванистское движение в его варьирующихся от страны к стране разновидностях. Ихваны («Братья-мусульмане»), делавшие ставку на легитимные, электоральные процедуры, проиграли повсюду, где можно проиграть. Они привели к власти Гамаля Абдель Насера в Египте и были им впоследствии политически разгромлены и перебиты. Они пришли к власти в Судане под руководством доктора Хасана ат-Тураби, который бездарнейшим образом проиграл все данные ему Всевышним возможности и кончил домашним арестом и «сворачиванием» своего политического проекта. Инициированная им всемирная Хартумская исламская народная конференция — потенциально замечательный инструмент структурирования глобальной политической субъектности — ничего не сделала за все сессии своей работы, не приняла ни одного стратегического решения, и максимум того, что удалось добиться в ходе этого грандиозного предприятия, было, возможно, знакомство политически ориентированных мусульман из самых разных частей света между собой. Дело «архиважное», но все-таки несоразмерное по сравнению с грандиозностью первоначального замысла!

За пределами движения ихванов существуют и действуют более или менее маргинальные образования, типа партии «Тахрир», которые продвигают вместо политической идеологии и исторического проекта параидеологию и парaполитические мифы вроде «восстановления халифата». Логика и методы этих в целом искренних людей непостижимы в своей инфантильности: можно подумать, что мусульмане существуют не в условиях тотальной войны, ко-

торая им объявлена империалистическим Западом, чьи лидеры, кстати, отнюдь не придерживаются идеалов рационализма и здравого смысла, но, напротив, являются адептами эзотерических доктрин, уходящих корнями в Вавилон и Египет, — к двум древнейшим врагам авраамического единобожия.

Эти люди собираются каким-то образом воспроизводить политическую парадигму второго-третьего века хиджры, в то время как на теле исламской родины (совокупности территорий распространения ислама) пылает не менее семи «горячих точек» — фронтов, открытых против мусульман «мировой гордыней» (как принято было выражаться в Иране во времена аятоллы Хомейни). Эти пылающие раны сегодня — Палестина, Афганистан, Ирак, Кашмир, Чечня, Узбекистан, Таджикистан, перечисляя лишь те, на территории которых иностранные наемники убивают женщин, детей и стариков, живущих у себя дома. До недавнего времени к этим ранам можно было причислить также Боснию, Косово и Судан, где вооружаемые США сепаратисты-южане вели тридцатилетнюю войну против центра. Сейчас к этим «горячим точкам» грозят присоединиться Сирия, Туркмения, Азербайджан, Иран и, возможно, Саудовская Аравия. Одного этого перечисления хватает для простой и очевидной констатации: мировая война против ислама — в полном разгаре. Если же мы прибавим к этому войну спецслужб, холодную войну в сфере экономического шантажа и дипломатии, информационный террор, то даже самому тупому станет понятно, что мусульмане являются общиной гонимых, против которых объединены все ресурсы правящих мировых элит.

Собственно говоря, статус «общины гонимых» — это милость Божия. Если бы бомбы куфра не падали на мусульманскую землю и если бы не гибли невинные люди, можно было бы поставить вопрос: а в чем, собственно, выражается та центральная позиция уммы в истории, с которой мы начали? Но кровь мучеников гарантирует нам и подтверждает, что этот центральный статус не виртуален. Куфр по промыслу Всевышнего своими руками делает все, чтобы подтвердить применимость коранического аята к реально существующей общине.

Проблема в другом. Община — да! Но кто в этой общине принимает от ее имени политические решения, претворяемые в жизнь ресурсами всего единобожия, противостоящего «зверю из бездны»? Речь идет о *политической субъектности*, которой умма сегодня не обладает. У нее есть религиозная субъектность, которую можно интерпретировать как ее метафизическое лицо в историческом времени. Однако задача состоит в том, чтобы трансформировать эту религиозную субъектность в источник политической воли, которая стремится выйти на уровень детерминирования конкретных исторических процессов. Иными словами, умма из пассивно-страдательного залога должна перейти в активно-повелительный.

Стать субъектом — это означает быть структурированным в мировом масштабе на разделяемой всеми ответственными членами общины платформе. Это означает, что политических разногласий, споров по поводу того,

что и зачем нужно делать, между мусульманами не должно быть или они должны быть сведены к предельному минимуму. Есть, скажем, сто позиций, однозначный ответ по каждой из которых дает в сумме исторический триумф в перспективе реализации провиденциальной мысли Бога о человечестве. Те, кто согласны по одной позиции из ста, находятся на предельной периферии политического структурирования уммы. Те же, кто согласны по девяносто девяти, расходясь всего лишь по одной, являются интеллектуальным и волевым ядром мировой общины, генерирующим проект и сопутствующую этому проекту стратегию. Между этой периферией, объединенной на одном пункте, и этим ядром, согласным по девяносто девяти пунктам, пролегает весь спектр переходов от пассивного соучастия до активного делания «большого сюжета о человечестве». Это также есть не что иное, как организация взаимодействия — а вместе с тем и противостояния! — между «внешним» и «внутренним», что является главным предметом политической теологии ислама.

Сейчас мы подошли к важнейшему рубежу в наших рассуждениях. *Политическая теология* — вот тот метод, с помощью которого должна быть построена эта платформа, объединяющая по максимуму позиций максимум пассионарных носителей исламской идеи. Политическая теология есть тот интеллектуальный способ видеть мир в увязке со сверхзадачей, определяемой Божественным провидением, который доступен только в полной мере раскрытому потенциалу исламского сознания. До сих пор этот потенциал не только не был раскрыт, но, как мы отчасти намекнули выше, подвергался всем видам негативного воздействия, препятствующим превращению ислама в ведущую властную силу адамического времени. Между монголами Чингисхана и контрактной армией Джорджа Буша в этом плане нет никакой принципиальной разницы. Однако не будем забывать и о факторе внутреннего сопротивления — клерикалах и лжемистиках, для которых политическая субъектность ислама — это уничтожение их кастового статуса внутри общины и угроза их физическому существованию. (Клерикалы выживают в той мере, в какой они подставляют простых мусульман под бомбы куфра!)

В течение всех четырнадцати столетий ислам твердо стоял на исповедании *Шахады — «Нет бога, кроме Бога, и Мухаммад — Его раб и посланник»* — не пытаясь расшифровывать ее вглубь. В то же самое время Запад, по видимости, христианский, был занят подробнейшей разработкой эллинского философского наследия. Сегодня эти духовные залежи полностью исчерпаны, философская мысль Европы описала законченный круг от Сократа до Хайдеггера и пришла к разрушению дискурса, поскольку ей больше нечего сказать. А сказать ей нечего потому, что к началу XXI века оказалась полностью исчерпанной тема «универсального». «Универсальное» или «всеобщее» являлось основой основ западной мысли, которая была до христианства и оставалась на протяжении всей христианской эпохи мыслью существенно языческой, связанной корнями с доавраамической метафизикой. Крушение «универсального» в сознании западного человека означает на са-

мом деле крах всей греко-римской цивилизации, которая в разные эпохи выступала то под своим именем, то под именем митраизма-манихейства, но большую часть Нового времени связывала себя все-таки с именем Христа.

Исчерпание философского потенциала Запада открывает простор для беспрецедентной духовной инициативы исламского сознания. Дело в том, что конец философии как таковой есть одновременно и конец всех противостоящих авраамизму традиционных метафизик. Запад взял на себя миссию думать за всех язычников, «доводить до ума» потенциальные дискурсы индуизма, даосизма, не говоря уже о построении потенциальных концептов более периферийных и маргинальных традиционалистских систем, которые были обнаружены структуралистами на всевозможных южных островах и тщательным образом проанализированы и озвучены как достояние вселенского западного духа. Университетский философ большого Запада превратился в своеобразного спичрайтера для всех видов антиавраамического мировоззрения как на уровне сверхрафинированного высшего жречества, так и на уровне самых деградированных форм шаманизма!

Исламская теология подчеркнуто не работает — да и не может работать! — с понятием «универсального». Для этого в тексте коранического Откровения просто нет базы. «Всеобщность» не фигурирует среди фундаментальных ориентиров исламского теологического сознания. Если в какой-то степени мусульманский мыслитель и говорит о том, к чему применим термин «все», то имеет в виду под этим полноту творения, которое вместе с тем ничего не стоит по сравнению с волеизъявлением уникального Божественного Субъекта. «Всеобщее» в глазах мусульманина есть «внешнее», иными словами, вектор детерминирующего ценностного внимания исламского теолога прямо противоположен вектору философского внимания западного мыслителя, для которого, конечно, «универсальное» совпадает с максимально центральным, «внутренним». В этом западный философ ничем не отличается от комментатора ведических текстов или даосского мыслителя, которые отождествляют «универсальное» с осью миров, с центром бытия, имманентно присутствующим во всех его проявлениях.

Исламская теология, противопоставляя в качестве безусловной начальной посылки абсолютно «внутреннее» и абсолютно «внешнее», делает шаг к совершенно новой, взрывающей рутину старого мира, интеллектуальной технологии, в которой поистине будут пересмотрены все прежние ценности. Так, например, в контексте этой оппозиции само понятие власти обновляется по сравнению с той смысловой нагрузкой, которую оно традиционно несло в менталитете, детерминированном традиционной метафизикой. *Власть для европейца означает способность сохранить. Власть для теологически мыслящего мусульманина означает способность создать.* Единственным Творцом является Аллах. Там же, где власть принадлежит верующим мусульманам, она, с точки зрения этой теологии, становится гарантом тотальной инновации, идущей вплоть до самого дня мобилизации всех скрытых ресурсов. Могут возразить: мусульманские *алимы* всегда рез-

ко предупреждали против *бидаат* — нововведений. Вот тут-то мы касаемся самого интересного. Речь у *алимов* идет о нововведениях в исламской вере, в области *акыда* (т.е. мировоззренческих принципах) и ритуальных практиках. Интерпретаторы распространили отрицание *бидаат* и на обыденную жизнь, возражая, например, против технического прогресса. Такое расширение неприятия инноваций с ритуала на научно-хозяйственную деятельность как раз и означает смешение «внутреннего» и «внешнего». Другими словами, все цивилизационные проблемы ислама (экономическая и научная отсталость и т. п.), в которых винят клерикалов, объясняются прежде всего «свернутостью» теологии.

Подобно тому как последние две тысячи лет западная философия была всемирным дискурсом, спичрайтерством для всех культур и цивилизаций — и последним уходящим примером этого статуса явился марксизм как наиболее всеобщий метод высказывания западного происхождения, — так и исламская теология должна стать всемирной, но с обратным знаком. Если Запад договаривал за всех традиционалистов то, что они должны были бы сказать от своего имени, но не могли из-за дефицита дискурса, то *ислам должен выговорить внутренний смысл, присутствующий в намерениях всех революционеров мира, причем не обязательно, что эти революционеры, по крайней мере на начальном этапе, должны являться мусульманами.*

Задача ислама сегодня через тысячу четыреста двадцать лет после хиджры состоит в том, чтобы осуществить интеллектуальную революцию как практический результат революции духа, произведенной Пророком Мухаммадом (СААС). Исламская теология станет универсальным (вот где снова обнаружилось «универсальное»!) методом мышления контрэлит, идущих на смену тираническому «коллективному фараону» — правящим ныне сверхэлитам, у которых должна быть вырвана власть. Субъектом, исторически осуществляющим эту миссию, находящимся в авангарде всех мировых сил протеста, должен стать *исламский интернационал*, образованный из находящихся во всех уголках мира общин верующих, сошедшихся на политической платформе, с целью напрямую осуществлять историческое творчество во имя уникального Божественного Субъекта.

Общины верующих нового типа — политические джамааты — это объединения пассионариев, которые осуществят небывалую доселе социальную реальность: самостоятельное духовное и политическое бытие людей воинского типа, готовых к самопожертвованию, освобождающих себя, чтобы освободить всех. Никогда до сих пор воинский жертвенный пассионарный тип не выступал как чистый самодостаточный субъект истории. Ислам, вернувший себе теологическое измерение, преображенный политический ислам станет тем условием, благодаря которому революция воинов против жрецов станет возможной, ибо во главе воинов находится пророческая традиция.

Отдельные блистательные личности могли бы быть единобожниками, но не стали ими, ибо жили в дотеологическое время. Они боролись (как могли) против фальсификации авраамизма и против последнего страшного языче-

ства, которое присуще нутру буржуазного человека, но не могли подняться выше радикального дуализма, с помощью которого они хотели выразить трагическую кризисность мира и существования. Мечта этих людей о преодолении энтропии будет реализована на пути политической теологии ислама, в которой воля к смерти и воля к власти найдут свое место в едином уравнении, ответом в котором является жертвенная любовь-страсть.

Некоторые исследователи, исходящие из интересов ислама, опасаются того, что, выйдя из конфессионально-цивилизационного «гетто», ислам «секуляризуется», потеряет свою противопоставленную нечистому, тварному пространству особость, смешается с обыденным существованием попутчиков-немусульман, которые будут вовлечены в исламский революционный проект. Эти страхи беспочвенны! «Внутреннее» в исламе будет той солью, которая никогда не позволит исламу потерять свою теологическую, преображающую силу. Эти люди думают, что границей, охраняющей ислам, является обряд, не замечая, что многие приверженные обряду и образу жизни мусульмане в своем сердце и в своих мозгах заражены западным конформизмом и гуманитарными «ценностями». На самом деле столпы ислама хотя и являются оградой, отделяющей «овец» от «козлищ», эта ограда пассивна и малоэффективна без трансформации мыслящего начала в самом его основании.

Мы публикуем эти исследования, посвященные политическим философам ислама двадцатого столетия, чтобы отдать должное первым шагам, сделанным вопреки всем внешним и внутренним препятствиям в направлении той великой цели, ради которой ислам был ниспослан Всевышним более четырнадцати столетий назад.

Анастасия Ежова

Ислам Али Шариати — единственная универсальная революционная идеология

Биографические сведения

Мусульманский философ Али Шариати (1933–1977) является одним из главных теоретиков и идейных вдохновителей Исламской революции в Иране, представителем возрожденческого течения в шиизме[1], сторонником реформации ислама. Он родился и вырос в очень религиозной семье (дед Шариати был знаменитым улемом[2]; отец — известным исламским активистом). Али Шариати окончил педагогическое училище в Мешхеде, литературный факультет Мешхедского университета, где интересовался историей религий, реформаторским движением в исламе, увлекался западной философией, культурологией, социологией, познакомился с трудами Фанона, Тойнби, марксистских теоретиков. Как один из лучших студентов он продолжил свое образование в Сорбоннском университете, где изучал социологию, философию, религиоведение, историю. Во время своего обучения Шариати ознакомился с трудами К. Маркса, В. Ленина, М. Хайдеггера[3],

[1] *Шиизм* — направление в мусульманстве, согласно политической теории (концепции имамата) которого право на власть в исламской умме имеют потомки зятя и двоюродного брата Пророка Мухаммеда (СААС) Али (сейеды). По мнению шиитов, Пророк (СААС) неоднократно указывал на Али как на своего преемника. Так, известен хадис (хадис — сообщение об изречениях или действиях Пророка) под названием «Саклайн» (ар. «две значительные ценности»), цитируемый как в шиитских, так и в суннитских сборниках: *«Я оставляю вам две ценности: Книгу божественную* (Коран. — *Ред.*) *и мой род; они неотделимы и в таком виде присоединятся ко мне у райского источника».* Имамитский шиизм признает 12 «непорочных имамов» из рода Али (АС). Двенадцатью имамами являются: 1. Али ибн Аби Талиб. 2. Хасан ибн Али. 3. Хусейн ибн Али (Сейид аш-шахада). 4. Али ибн Хусейн (имам Садджад). 5. Мухаммад ибн Али (имам Бакир). 6. Джафар ибн Мухаммад (Джафар ас-Садык). 7. Муса ибн Джафар (Муса Казем). 8. Али ибн Муса (имам Реза). 9. Мухаммад ибн Али (Мухаммад аль-Джавад) 10. Али ибн Мухаммад (Али аль-Хади). 11. Хасан ибн Али (Хасан аль-Аскари). 12. Мухаммед ибн Хасан аль-Махди, исчез в 874 году в Самарре и называется сокрытым имамом, по убеждению шиитов, он незримо руководит своей общиной и вернется в качестве мессии для того, чтобы свергнуть тиранов и угнетателей и установить царство справедливости на земле.

[2] *Улем* — мусульманский ученый-богослов.

[3] *Хайдеггер, Мартин* (1889–1976) — немецкий философ-экзистенциалист, автор философских работ «Бытие и время» и «Время и бытие». Поставил вопрос о смысле бытия, дал феноменологическую интерпретацию человеческого существования (Dasein), видел его основу во

М. Вебера[1], Э. Дюркгейма[2], слушал лекции Э. Фромма[3], Г. Маркузе[4], Л. Массиньона[5], Ж.-П. Сартра[6], более того, был близко знаком с Сартром, Массиньоном, Фаноном[7]. В частности, он помогал Массиньону в исследовании, посвященном жизни и личности дочери Пророка Мухаммада (СААС) и жены Али (АС)[8] Фатимы (АС), а экзистенциализм Сартра оказал существенное воздействие на философию самого Шариати. Также во многом под влиянием

временности, конечности и «заброшенности» человека в мир, рассматривал его подлинное существование как «бытие-к-смерти». «Поздний» Хайдеггер развивает учение о языке как «доме бытия», отходит от экзистенциализма, ведет полемику с Сартром.

[1] *Вебер, Макс* (1864–1920) — немецкий социолог, историк, экономист, автор т.н. «понимающей социологии», включающей в себя учение о видах социального действия, об идеальном типе, а также культурологической интерпретации экономической социологии. Автор известной работы «Протестантская этика и дух капитализма».

[2] *Дюркгейм, Эмиль* (1858–1917) — французский социолог и философ, развивал теорию «социального реализма», согласно которой общество, возникающее как результат многообразных взаимодействий индивидов, образует внеиндивидуальную и надиндивидуальную реальность. В основе методологии Дюркгейма — принцип: «Социальные факты нужно рассматривать как вещи», анализ социальных явлений с позиций рационализма и детерминизма, применение методов естественных наук в социологии.

[3] *Фромм, Эрих* (1900–1980) — германо-американский философ, социолог и психолог, представитель т. н. Франкфуртской школы (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе), пытался соединить предлагаемую данной школой интерпретацию марксизма с психоанализом (при этом он во многом переосмыслил Фрейда) и некоторыми другими философскими учениями.

[4] *Маркузе, Герберт* (1898–1979) — германо-американский философ и социолог, один из представителей Франкфуртской школы, ученик Хайдеггера, разошедшийся с ним по политическим соображениям, участник антиавторитарного студенческого движения в США, левый идеолог молодежной революции. Маркузе пытался обосновать освободительный потенциал гегелевской и марксистской диалектики с помощью экзистенциальной аналитики Хайдеггера и идей Фрейда. Философ настаивал на необходимости тотальной революции, заключающейся не только в изменении экономических и политических отношений, но в полном пересмотре отношения человека к миру и к самому себе, трансформации сознания («Одномерный человек», «Эссе об освобождении», «Контрреволюция и восстание»); эта революция начинается с «великого отказа» — противостояния современной репрессивной культуре, являющейся основой и гарантом стабильности буржуазного общества.

[5] *Массиньон, Луи* — выдающийся французский востоковед.

[6] *Сартр, Жан-Поль* (1905–1980) — французский писатель и философ-экзистенциалист, левый политический теоретик и деятель, сторонник различных левоэкстремистских группировок. Сартр поддержал революцию на Кубе, выступал против колониализма, американской войны во Вьетнаме, в 1964 году отказался от Нобелевской премии по литературе. Автор работ «Бытие и ничто» (1943), «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946), «Бунт — дело правое» (1974), а также ряда известных художественных романов и пьес.

[7] *Фанон, Франц* — радикальный левый идеолог, психиатр, писатель. По происхождению Фанон — мартиникский негр, большую часть жизни прожил в Алжире. Противник колониальной агрессии и экспансии западных капиталистических государств по отношению к странам «третьего мира», создатель освободительного проекта, в котором большое значение придавал «мобилизующему смыслу насилия». Работы Фанона имели большой успех не только в леворадикальных кругах, но и в странах «третьего мира», в частности, в арабских государствах.

[8] *Али ибн Аби Талиб* (600–661) — зять и двоюродный брат Пророка, первый «пречистый имам» шиитов, рос и воспитывался вместе с Пророком (СААС). Али был первым (после Пророка) мужчиной, который принял ислам. В ночь хиджры (переселения из Мекки в Медину) Али лег в постель Пророка, которого планировали убить курайшиты, чтобы спасти его от гибели. В 657 году провозглашен халифом, однако вдова Пророка Айша и некоторые его бывшие сподвижники выступили против Али, положив начало расколу на суннитов и шиитов. Мученически погиб, смертельно раненный в мечети одним из хариджитов — людей, отошедших от партии Али и начавших борьбу и против него, и против его противника Муавийи. Сунниты чтят Али как четвертого праведного халифа.

Массиньона Али Шариати проявил интерес к теории искусства, занялся исследованиями по проблеме взаимодействия искусства и религии. Закончив Сорбонну и получив степень доктора истории, Шариати вернулся в Иран и преподавал в новом тегеранском теологическом центре «Хусейнийе Иршад», где претворил в жизнь собственную концепцию реформы исламского религиозного образования и стал одним из виднейших идеологов исламского сопротивления монархии. В 1973 году центр был закрыт властями, а Али Шариати был арестован по обвинению в «антиправительственной пропаганде».

Всю свою жизнь Али Шариати был борцом с шахским режимом, членом нелегальных оппозиционных мусульманских организаций, подвергался неоднократным арестам и тюремным заключениям. В 1977 году, спасаясь от преследований шахской охранки, Шариати был вынужден покинуть Иран и поселиться в Англии. 19 июня 1977 года он был найден мертвым в своей лондонской квартире. Хотя по официальной версии смерть Шариати наступила в результате сердечного приступа, имеются все основания подозревать в его гибели руку САВАК.

Место и роль Али Шариати в истории исламской мысли

Таким образом, Али Шариати занимает особое место в истории исламской философии. С одной стороны, он является теоретиком революционного шиизма, представителем реформаторского движения в исламе, в частности, его возрожденческого ответвления. Шариати иногда называют идейным наследником Джемаледдина аль-Афгани и Мухаммада Абдо[1], хотя корректность данного сравнения весьма сомнительна, поскольку последних можно назвать скорее агностиками — сторонниками модернизации исламского общества по западному капиталистическому образцу в сочетании с сохранением мусульманской *культурной* идентичности, нежели идеологами исламского возрождения. Также Али Шариати импонировали взгляды Мухаммада Икбала[2]. С другой стороны, Шариати как мыслитель испытал значительное влияние западных философских учений — экзистенциализма, маркузианства, марксизма. Своеобразие концепции Шариати заключается в том, что он осмыслил и объяснил сущность исламского вероучения, обосновал потребность в возвращении к принципам первоначального ислама Пророка Мухаммада (СААС) и имамов шиизма (АС), а также необходимость серьезной реформы

---

[1] *Аль-Афгани, Джемаледдин* (1839–1897) и *Абдо, Мухаммад* (1849–1905) — идеологи реформаторского движения в исламе, выступавшие за ревизию традиционалистских интерпретаций ислама, восстановление практики иджтихада, рационалистическое толкование Корана (примером которого стал труд М. Абдо «Толкование Корана»), против фаталистической установки, за развитие науки и заимствование западного научного и технического опыта для развития исламской цивилизации. Джемаледдин аль-Афгани рассматривал ислам в качестве идеологической платформы, призванной консолидировать мусульман в их борьбе против колониальной экспансии.

[2] *Икбал, Мухаммад* — индо-пакистанский исламский мыслитель и поэт, провозвестник реформаторского движения в исламе.

мусульманства, используя определенные идеи тех направлений в современной западной философии, в которых так или иначе подвергаются критике экономические и идеологические аспекты капиталистической системы, высвечивается кризис и абсурд буржуазного потребительского общества, демонстрируется необходимость бунта и революционных преобразований, осуждается империализм и агрессивная экспансия западных капиталистических государств в отношении стран «третьего мира». Однако интенция Шариати заключалась вовсе не в том, чтобы попытаться представить эти направления философской мысли в качестве панацеи для современного мусульманского общества. Напротив, философ настаивает на неприменимости данных теорий к реалиям и проблемам стран «третьего мира», на их относительной «спасительности» лишь для развитых в индустриальном отношении капиталистических стран, пораженных болезнью потребления. Мыслитель выступал против слепого и бездумного подражания Западу, однако считал для мусульман и ислама необходимым знакомиться с западной культурой, чтобы, с одной стороны, уметь адекватно противостоять агрессивной вестернизации, «знать врага в лицо» и, с другой стороны, лучше понимать собственную культуру и религию. Чувствуется влияние, которое оказал на Шариати Сартр, писавший: «Чтобы получить какую-либо истину о себе, я должен пройти через другого»[1]. Так, по мнению Шариати, идеи, представляющие собой сильные стороны экзистенциализма, марксизма и т. п., присутствуют в вероучении ислама, который в то же самое время и корректирует их недостатки. Поэтому Али Шариати выявляет общую проблематику, точки соприкосновения данных концепций с мусульманством, а также критикует определенные положения этих философских доктрин, показывая при этом преимущества ислама. Ислам (в его реформированном варианте) Шариати понимает не только как религию и часть культуры некоторых народов Востока, а как *единственную универсальную революционную* идеологию протеста и освобождения, призванную быть «посреди Востока и Запада, между Правым и Левым, между двумя полюсами, иными словами, в центре поля»[2] и направленную как на совершенствование человека, так и на изменение общественных отношений, ликвидацию социального неравенства и эксплуатации.

Онтология Али Шариати и его учение о человеке

Главным принципом онтологии Али Шариати является таухид (единобожие) — первый и основополагающий столп ислама[3]. Философ раскрывает суть понятия «таухид» следующим образом. Аллах является единственным

[1] *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989.

[2] *Shariati Ali.* Jihad and Shahadat // www.shariati.com

[3] *Таухид* — первый столп ислама, основанный на исповедании строгого единобожия, которое выражается в формуле: «Ля илаха илля Ллахи ва Мухаммадун расулю Ллахи» — «Нет бога, кроме Аллаха, а Мухаммад — Посланник Аллаха».

Творцом и причиной всего сущего, единственной силой, властвующей над бытием, и обладает абсолютным знанием о мире. Его воля распространяется на весь мир, представляющий из себя единое и живое образование. Таухид понимается мыслителем как единство Аллаха, человека и природы. Также существенной для построения онтологической картины в целом и для учения о человеке является история сотворения Адама, которую Али Шариати анализирует в работе «Человек и ислам: свободный человек и свобода человека». При этом Шариати обращает внимание на то, что язык Корана во многом символичен, что является большим преимуществом, ибо делает священный текст вечно живым и понятным многим поколениям. Так, и история сотворения Адама рассказана на языке символов и проливает свет на вопрос о миссии человека. Согласно исламской концепции творения, Аллах захотел создать на Земле наместника — человека, чтобы тот *осуществлял божественную волю в мире* и выступал в качестве *представителя Аллаха на Земле*. Аллах также «научил человека именам», что означает, по мнению Шариати, наличие у человека потенциальной способности к пониманию существующих научных фактов. Таким образом, в исламе человек — не беспомощное и ничтожное существо, он не порабощен Аллахом. Далее, в Коране говорится, что Адам был сотворен, с одной стороны, из глины, с другой стороны, Аллах вдохнул в него Свой дух. По мнению философа, в данном случае Коран говорит прежде всего о том, что человек, в отличие от прочих существ, двумерен. Глина является символом всего самого грязного, низкого и порочного в человеке, его пассивности и покорности, отсутствия развития. Божественный дух же знаменует собой активное, творческое начало в человеке, его стремление к совершенству. Шариати интерпретирует следующие аспекты данной истории:

– *Онтологический аспект.* В соответствии с концепцией таухида, природа едина и подчинена лишь Аллаху, в человеке же происходит схватка, противостояние двух сил, символически представленных глиной и духом (аналогичную борьбу можно наблюдать и в человеческом обществе). В исламе, в отличие от иных религий, сатана противостоит не Аллаху, а божественной части внутри самого человека (как сказано в Коране, лишь шайтан из всех ангелов отказался признать величие человека). Таким образом, в природе нет зла, битва добра и зла разворачивается исключительно внутри человека и общества. Именно поэтому применительно к социальной сфере Шариати считает допустимым применение диалектического метода, который, по мнению философа, не противоречит принципу таухида. Али Шариати анализирует коранические характеристики Аллаха и приходит к выводу, что Бог в исламе также двумерен: в Аллахе соединяются черты иудейского Иеговы и христианского Иисуса — таким образом, по своей природе человек подобен Аллаху.

– *Антропологический аспект.* Человек в исламе является исполнителем божественной воли на Земле. От всех иных существ его отличает, во-первых, упомянутая двумерность, во-вторых, наличие *воли* и *возможности*

выбора. Так, ни одно растение или животное не может пойти против своей природы и присущих им потребностей и инстинктов, лишь человек, обладающий волей, способен пренебречь, пожертвовать собственными физическими, духовными и материальными нуждами, может вести себя иррационально, и вследствие наличия воли он сам выбирает добро или зло, самостоятельно решает, быть ему подобным Аллаху или глине. Свобода такого решения порождает *ответственность* человека за свой выбор. Именно выбор человека определяет его сущность, позволяет охарактеризовать его определенным образом, поскольку изначально все люди одинаковы, равны перед Аллахом (что обусловлено исламским принципом таухида), в них в равной степени присутствует и глина, и божественный дух. Подлинная экзистенция обретается человеком посредством выбора в пользу тех или иных идеалов и ценностей. В вопросе о понимании природы и роли человека позиция Шариати, безусловно, близка взглядам экзистенциалистов, полагавших, что существование предшествует сущности. Так, Сартр писал о том, что «человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется», «человек станет таким, каков его проект бытия» и «ответственен за то, что он есть», «ответственен за свои страсти»[1]. Сартр полагал, что у человека нет никакой изначальной, сотворенной сущности, и лишь выбор человека, проявляющийся в его поступках, делает его тем, кто он есть. Шариати же, в отличие от экзистенциалистов-атеистов, к коим принадлежал и Сартр, считал одной из предпосылок свободного выбора изначально данную двумерную природу человека, обусловленную обстоятельствами его сотворения. Что касается ответственности, то, по мнению Сартра, человек отвечает не только за свою индивидуальность, но и за всех людей, поскольку «нет ни одного нашего действия, которое, создавая из нас человека, каким мы хотели бы быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть»[2]. Согласно Сартру, человеческая свобода не ограничена ничем, «нет детерминизма, человек свободен, человек — это свобода». Шариати, в свою очередь, утверждает, что человеческая свобода и воля ограничена лишь божественной волей, которая, в отличие от воли человека, абсолютна. При этом человек несет ответственность не только за свою судьбу, свои поступки, но и за исполнение возложенной на него миссии — осуществления божественного замысла, причем ответственен он не только перед Богом, но и перед другими людьми. Шариати высоко ценил учение экзистенциалистов и Сартра в частности о человеке и его свободе, однако отмечал, что экзистенциализм при этом не объясняет, как он должен воспользоваться этой свободой, в то время как ислам указывает человеку путь, по которому он должен следовать, и предоставляет критерии различения добра и зла, объясняет человеку его задачи и дает надежду.

---

[1] *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989.

[2] *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989.

Философия религии Али Шариати

В свете всех этих принципиальных положений философской концепции Шариати представляется интересным проанализировать его философию религии и философию истории, а также ответ мыслителя на вопрос о цели, к которой должен стремиться и отдельный человек как представитель Аллаха на Земле, воплощающий божественный замысел, и исламская умма в целом.

Согласно Али Шариати, религия — вера в тайное, в сокрытую за видимым миром реальность. Эта вера имманентно свойственна любому человеку и обществу, которые могут не верить в Бога или богов, однако от этого не становятся нерелигиозными, ибо в подобном случае верят еще в какую-либо скрытую силу, действующую в мире сущего. При этом важно, что философ отказывается от рассмотрения некой абстрактной религии как таковой, «религии вообще», так излагая свое понимание данной проблемы в книге «Религия против религии»: «С исторической точки зрения религия не существует, есть религии». В своей классификации типов религии Шариати обращается к исламской терминологии, используя следующие понятия: таухид («единобожие»), ширк («политеизм») и куфр («неверие»). В соответствии с представлением об имманентно присущей человеку религиозности, термин «куфр» («неверие») Шариати интерпретирует не в смысле полного отсутствия религии, а как неведение, наличие верований и убеждений, противоречащих основным принципам таухида. Противостояние двух видов религии — *истинной* (таухид) и *искаженной* (ширк) мы можем наблюдать на протяжении всей истории человечества, причем история религий, борьба идей, как и история человеческого общества, развиваются по законам диалектики: вначале все люди знают истину и следуют ей, исповедуя религию таухида, затем она подвергается искажению, в русле искаженной религии зарождается движение в пользу истинной религии, построенное на отрицании ширка, которое впоследствии также искажается.

Таухидными являются авраамические религии, религии пророков, а наиболее последовательно идеи монотеизма проводит ислам. Признание единобожия является для этого типа религии основополагающим принципом, из которого так или иначе логически выводимы все остальные постулаты. Религии таухида прежде всего свойственно представление о равенстве, и, более того, братстве людей. При этом отмечаются различные аспекты данного равенства. Во-первых, таухид постулирует равенство социальное, что подразумевает ликвидацию эксплуатации человека человеком и, в конечном итоге, установку на построение бесклассового общества. Во-вторых, из принципа таухида неизбежно выводим и принцип интернационализма, в силу которого ни один народ не может угнетать и эксплуатировать другой народ. Религия единобожия также настаивает и на равенстве полов. В связи с этим Шариати указывает на досадное недоразумение, связанное с неверным переводом Корана с арабского на персидский язык. В частности, в результате этого неудачного перевода укоренилось представление о том, что

первая женщина была сотворена из ребра Адама. Шариати поясняет, что арабское слово «риб» может переводиться не только как «ребро», но и имеет значение «природа», «сущность». Соответственно, Шариати поясняет исламский взгляд на проблему равенства полов следующим образом: «...мужчины и женщины — одной природы и были сотворены Богом одновременно. Они — одной расы, они — братья и сестры». Мыслитель уделял значительное внимание проблеме положения женщин в исламском обществе, доказывая, что их бесправие и неучастие в политической жизни противоречат принципам таухида и являются языческими пережитками. Мусульманкам, не желающим, с одной стороны, принимать импортированные Западом стереотипы поведения «современной» женщины, а с другой стороны, и не желающим смиряться со своим приниженным положением, ограниченным лишь домом и семьей, Шариати советует следовать примеру таких знаменитых исламских женщин, как Фатима[1] (АС) и Зейнаб[2] (АС). Также Али Шариати обращает внимание на следующую важнейшую черту таухидной религии: *в ней отсутствует институт церкви.* Появление в рамках какой-либо религии клерикального аппарата неизбежно означает ее искажение, вырождение таухида в ширк, а церковь обслуживает господствующий класс, способствуя сохранению социального неравенства и усилению угнетения. Важными политико-правовыми аспектами таухидной религии являются принцип шура («совещательность»), иджма («согласованное мнение», «совместное решение»)[3] и признание права на иджтихад[4]. Истинная религия способствует прогрессу в различных формах, она уважает свободу человека и учитывает его дуалистическую природу, заботясь как о материальных, так и о духовных потребностях. Она не игнорирует его природные инстинкты, в то же время давая ему не утрачивающие своего значения законы и правила поведения, которые помогают поддерживать «глиняное» и «божественное» в человеке в состоянии равновесия. Таухид не порабощает человека, не внушает ему мысль о том, что он беспомощен и ничтожен, не вменяет в обязанность покорность «сильным мира сего» и непротивление злу. Напротив, бунтующий человек, революционер и ниспровергатель, активный борец с несправедливостью и угнетением становится в подлинно монотеистической религии идеалом верующего. Так, первым восставшим был Адам, отказавшийся от опостылевшего ему рая, который Шариати сравнивал с насаждаемым по всему миру западными капиталистическими странами потребительским обществом. При этом в религии единобожия (в частности, в исламе) бунт Адама не квалифицируется как грехопадение, а, напротив, Адам почитается в качестве величайшего пророка, в

[1] *Фатима-е Захра* — дочь Пророка Мухаммада (СААС) и его первой жены Хадиджи, жена имама Али (АС).

[2] *Зейнаб* — дочь имама Али и Фатимы.

[3] *Аль-иджма* — один из источников мусульманского права, единогласное решение мусульман/исламских правоведов по какому-либо вопросу, ответа на который нет в Коране или в Сунне.

[4] *Иджтихад* — опора на собственное мнение при толковании правовых вопросов.

дальнейшем же продолжателями данной традиции стали другие авраамические пророки, выступавшие в качестве революционных вождей масс.

Раскрывая смысл утверждения о том, что монотеистическая религия санкционирует отрицание существующих порядков, основанных на социальном неравенстве и эксплуатации, Шариати поясняет, что, выступая против угнетения и несправедливости, в конечном итоге таухид борется именно с ширком. По мнению философа, ширк опасен прежде всего тем, что может существовать не только в открытой форме в качестве различных видов политеизма, но и способен поражать изнутри религии монотеистические, искажать их. Более того, ширк стремится внедриться в их структуру, чтобы «обезвредить», поставить на службу правящей верхушке, поскольку таухидная религия представляет опасность для господствующего класса, интегрируя и мобилизуя народные массы на борьбу с находящимися у власти угнетателями. Философ констатирует тот факт, что подобная участь так или иначе постигла все авраамические религии — и иудаизм, и христианство, и ислам. Началом ширка он назвал убийство Каином Авеля, означавшее выбор в пользу насилия, неравенства и частной собственности. Шариати следующим образом описывает процесс искажения религии: любое движение по прошествии определенного времени институционализируется и «застывает во времени», превращаясь в свою противоположность, при этом сохраняя лишь формальное следование прежним лозунгам. С точки зрения Шариати, по отношению к ширку абсолютно справедлива характеристика, данная религии Марксом, — «опиум народа». Искаженная религия всеми силами стремится оправдать существующее в обществе неравенство, придумывая одних богов для господ и других для рабов, осуждает любые проявления протеста и народного возмущения, пресекает все попытки критического осмысления ситуации и изменения сложившихся отношений, объявляя бунт против власти и жажду перемен выступлением против Бога. Ширк отвергает понятие о свободе воли и ответственности человека, старается воспитать в нем социальную инертность, аполитичность, покорность и бездумность, культивирует в людях суеверный страх и невежество. В искаженной религии ключевую роль играет коррумпированное духовенство, обслуживающее официальную власть и ее интересы. Как показывает Шариати, именно в русле искаженной религии зарождается движение протеста, появляется пророк, несущий в массы идеи таухида и поднимающий их на борьбу с эксплуататорами и их официальной идеологией — ширком.

История и ее движущие силы. Роль личности в истории: пророк и шахид

В свете данной теории становится актуальным вопрос о движущих силах и задачах истории, а также о роли личности в истории, а именно: о роли пророка и о роли шахида. «Самая большая проблема истории и социологии и, в

частности, социологии ислама, заключается в том, чтобы найти главную причину изменений в обществах», — пишет Шариати в работе «Путь к пониманию ислама»[1]. Несмотря на то, что он использует диалектический метод при анализе идеологических и социальных процессов, в целом философ не согласен с марксистской точкой зрения, согласно которой противоречия между классами в сфере производства лежат в основе перемен в структуре общества. Он называет четыре фундаментальные силы, которые вызывают трансформацию в социальной сфере: это личность, традиция, случайность и массы. При этом философ критикует подход, согласно которому в истории все решает случай, равно как и представление об обществе как о некоем пассивном образовании, подобном дереву, которое лишено собственной воли и развивается исключительно по законам, схожим с законами природы. Также Шариати полемизирует с учеными, склоняющимися к абсолютизации роли личности в истории. Он излагает мусульманскую точку зрения по поводу вопроса о движущих силах истории. Несмотря на то что ислам отводит пророкам, и в частности Пророку Мухаммаду, особое место в истории, их роль не исключительна. Функция пророков заключается лишь в том, чтобы познакомить массы с истинной религией и указать путь устранения религии искаженной, ликвидации эксплуатации и несправедливости. На этом их миссия заканчивается, ибо люди, обладающие свободой выбора, сами решают, внять им увещеваниям пророка, принять его или же отвергнуть. Таким образом, наиболее эффективным фактором в истории Шариати считал массы и традицию, дающую обществу образец поведения и непреложные законы.

Философ также уделяет существенное внимание вопросу о шахадате и его смысле. Стоит отметить, что шиитский ислам всегда особо превозносил и воспевал мученичество за веру, а сам Шариати назвал красный революционный шиизм именно религией мученичества. Между тем в работе «Джихад и шахадат» мыслитель развел понятия «мученик» и «шахид», указав на то, что в этимологическом отношении они являются антонимами. Так, английское слово «martyr» («мученик») имеет в своей основе латинский корень «mort», что означает «смерть», «умирание». Говоря о мученичестве кого-либо, мы имеем в виду *конкретного человека*, который *умер* за Бога и веру. Однако, как подчеркивает Шариати, шахид вечно *жив* и служит воплощением метафизической святости. «Шахид — это тот, кто отрицает *все* свое существование во имя сакрального идеала, в который мы все верим». Делая выбор в пользу смерти за данный идеал, шахид обретает подлинную экзистенцию в виде той идеи, за которую отдал жизнь. Таким образом, «человек становится абсолютным человеком, потому что он больше не является конкретной личностью, индивидуумом. Он — идея». При этом Шариати уточняет, что шахид живет в качестве идеи среди людей, в то время как для Аллаха он остается просто человеком, индивидуумом. Философ различает два вида шахадата: «внутри» джихада и шахадат в собствен-

---

[1] *Shariati Ali.* An approach to the Understanding of Islam // www.shariati.com

ном смысле слова. Различие между ними Шариати наглядным образом демонстрирует на примере двух мусульманских шахидов: Хамзы[1] и Хусейна[2], принятых философом в качестве идеальных типов. Так, Хамза является моджахедом, воином ислама, который был убит в бою и вследствие этого стал шахидом. Целью Хамзы был не шахадат, а джихад, то есть не смерть, а победа. Поэтому в данном случае гибель Хамзы воспринимается прежде всего как трагедия, хотя кончину героя нельзя назвать абсолютно бессмысленной, ибо он обрел вечную жизнь в качестве идеи, став шахидом непреднамеренно. Однако имам Хусейн целенаправленно и сознательно избирает шахадат задолго до собственной смерти, причем между этим выбором и непосредственной гибелью могут пройти месяцы и годы. «Смерть выбирает Хамзу, но Хусейн выбирает смерть»[3]. Шахадат не есть самоубийство, причина которого заключается в личных неудачах и страданиях человека, выбирающего для себя этот путь. В то время как «джихад является славой ислама», «шахадат выявляет то, что скрыто»[4]. Жертвуя своей жизнью, шахид воскрешает идею, за которую умирает, заставляет людей вспомнить попранную и забытую истину — он «*свидетельствует* за эту невинную, безмолвную и униженную жертву»[5]. Смерть в данном случае — не несчастный случай и не самоцель, она — «оружие в руках друга, которым он поражает врага в голову»[6]. Шахид приходит на помощь истине в наиболее кризисные моменты, когда больше нет иных средств для борьбы, и своим выбором в пользу смерти исправляет безнадежность положения. Так или иначе, у пророка и шахида сходные задачи: они являются вестниками истины, мобилизуют массы и указывают им путь: один — в проповедях и увещеваниях, другой — посредством собственной смерти.

История и судьба ислама через призму философии Шариати. Проблемы современного мусульманского общества. Необходимость возрождения и реформации ислама в понимании Али Шариати

Используя данные теоретические разработки, Шариати рассуждает о судьбе, проблемах, задачах и перспективах ислама и современного мусульман-

---

[1] *Хамза* — дядя Пророка (СААС), великий мусульманский воин, герой битвы при Бадре, за смелость получивший имя Асад-уль-Ислам — Лев Ислама. Хамза был вероломно убит в сражении при Ухуде: его умертвил раб Вахши, нанятый Хинд — женой Абу Суфьяна, главы мекканцев — противников мусульман.

[2] *Хусейн ибн Али* — третий «пречистый имам» шиитов, внук Пророка (СААС), младший сын Али ибн Аби Талиба (АС) и Фатимы (АС). Имам Хусейн (АС) принял мученическую смерть от рук приспешников второго омейядского халифа Язида, сына Муавийи: 10 октября 680 года он выехал из Мекки в сопровождении семидесяти воинов, был окружен четырехтысячным войском халифа и обезглавлен близ Кербелы (Ирак). День поминовения Хусейна называется Ашурой и отмечается 10 мухаррама по солнечному календарю хиджры.

[3] *Shariati Ali.* Jihad and Shahadat // www.shariati.com

[4] *Shariati Ali.* Jihad and Shahadat // www.shariati.com

[5] *Shariati Ali.* Jihad and Shahadat // www.shariati.com

[6] *Shariati Ali.* Jihad and Shahadat // www.shariati.com

ского общества. В статье «Красный шиизм и черный шиизм» философ с горечью констатирует, что лишь в первоначальном исламе, исламе Пророка Мухаммада, присутствовали все атрибуты истинной таухидной религии. Ислам, появившийся с возгласом «Нет!», пришедший в качестве религии протеста, сопротивления неравенству, угнетению и компромиссу, после смерти своего основателя начал подвергаться искажению. Как указывает Шариати, суннизм «с самого начала» институционализировался, выродился в «правительственный ислам», став «конгломератом наиболее необоснованных и полных предрассудков верований и грубых правил». Только члены семьи Пророка — Али (олицетворение справедливости и воплощение истины), Фатима (символ первого протеста), Хасан (олицетворение последнего сопротивления)[1], Хусейн (вестник мученичества и символ кровавой революции), Зейнаб (несущая свидетельство за беззащитных заключенных в системе палачей), продолжили революционные начинания Мухаммада (СААС). Они не только посвятили жизнь служению делу истинного, а не искаженного ислама, но и в ряде случаев выбирали смерть во имя торжества мусульманских идеалов, становясь шахидами. Именно шииты, представлявшие собой «угнетенный, жаждущий справедливости класс в системе халифата», на протяжении восьми веков боролись против ширка в обличии таухида, против правителей и феодалов, эксплуататоров и обслуживающих их мулл. Красный алавитский шиизм из религиозно-философского направления в исламе превратился в «глубоко укоренившееся и революционное социально-политическое движение масс». По свидетельству Шариати, «как любая революционная партия, шиизм имел хорошо организованную и информированную структуру, ясную идеологию и дисциплинированную организацию» и оставался идеологией *адекватного* протеста (в отличие от протеста суфиев, отрешенных от мира и равнодушных к судьбе народа) вплоть до эпохи Сефевидов, когда шиизм стал официальной, т. е. правительственной религией Ирана, так же как и суннизм, институционализировался, сделался опорой господствующего класса, превратившись из «красного» шиизма — религии мученичества — в «черный» шиизм — религию оплакивания.

Говоря о положении современных мусульманских стран, Али Шариати указывал на следующие проблемы, с которыми столкнулось исламское общество:

1. Разносторонняя экспансия западных государств. Анализируя различные аспекты национально-освободительной борьбы, Шариати обращается к трудам Ф. Фанона (в частности, к работам «Проклятьем заклейменные», «Пятый год алжирской революции»), считая их весьма полезными. Как указывает Шариати, капиталистические страны при этом преследует определенные цели и используют следующие методы колонизации стран «третьего мира»:

– Под видом «цивилизации» государствам Азии и Африки навязывается модернизация потребления, что обусловлено связанным с кризисом перепроизводства на Западе желанием продать, по сути, не нужные народам

[1] *Хасан ибн Али* — второй «пречистый имам» шиитов, сын Али ибн Аби Талиба и Фатимы.

Востока товары, представив их наличие в качестве необходимого атрибута «прогрессивности» и «цивилизованности».

– Искусственное разжигание этнических конфликтов, культивирование «общности по крови» и дискредитация цивилизационной общности. Вслед за Фаноном Шариати считает национализм действенным лишь до обретения страной независимости, в дальнейшем же он становится орудием в руках агрессора.

– Посредством активной и изощренной пропаганды людей отвлекают от осмысления истинных причин проблем своего общества, направляя их по «ложному следу» (так, источниками отсталости иранского общества при шахском режиме назывались ислам, «сексуальная несвобода» и персидский алфавит). При этом происходит подмена проблем стран «третьего мира» не имеющими к ним никакого отношения социальными проблемами индустриального Запада, несмотря на очевидную разницу в культурных особенностях, экономической и социальной структурах этих обществ. Именно поэтому для мусульманского общества, которое, по оценкам Шариати, по своему развитию находится приблизительно на уровне Европы эпохи Ренессанса и зарождения раннекапиталистических отношений, неактуальны западные идеологии — ни буржуазной, ни антибуржуазной направленности. Так, Сартр, критиковавший капиталистическое общество, погрязшее в роскоши и безудержном потреблении, философы, констатирующие отчуждение в процессе производства, в результате которого человек занят изготовлением товаров, чтобы есть, и ест, чтобы изготовлять товары, не могут быть поняты в нищей мусульманской стране, где обездоленным попросту нечем питаться.

2. В условиях столь агрессивной экспансии мусульманам необходима идеология, с помощью которой можно было бы эффективно противостоять вестернизации, мобилизовать массы и направить их на построение справедливого общества. В отличие от Фанона, скептически относившегося к потенциалу религии, идеальным претендентом на эту роль Шариати, безусловно, считает истинный революционный ислам, тем более, что данная религиозно-политическая доктрина не является чуждой в цивилизационном и ценностном отношении. Проблема, однако, заключается в том, что ислам и в суннитской, и в шиитской версии подвергся искажению, «застыл во времени», оброс дремучим и услужливым в отношении властей клерикальным аппаратом, покрылся многочисленными языческими наслоениями и предрассудками, никакого отношения не имеющими к чистому исламу Пророка Мухаммада и праведных шиитских имамов. Данная метаморфоза не является результатом внешнего заговора и гонений, иностранной агрессии, которым ислам достойным образом противостоял, а был искажен, «подорван» ширком изнутри, вследствие предательства коррумпированного духовенства. Поэтому, делает вывод Шариати, ислам нуждается в реформации, подобной протестантской реформации христианства. По мнению Шариати, наряду с возрождением фундаментальных, изначальных, вневременных

принципов религии единобожия, необходимо провести серьезную ревизию вторичных догматов, обусловленных тем или иным историческим контекстом, четко разграничить «базисные» и «надстроечные» постулаты ислама. При этом необходимо строго следовать «базисным», основополагающим принципам религии единобожия, в то время как «надстроечные» элементы вероучения не могут считаться вечными и неизменными. Почему Шариати не ограничился позициями возрожденчества, а столь настойчиво призывал к реформе мусульманского вероучения? По мнению философа, важной задачей является не только *восстановление принципов* первоначального, истинного, *таухидного ислама*, но и *недопущение* дальнейшего *вырождения таухида в ширк*. Поскольку в концепции Шариати искажение религии есть не что иное, как «окаменение во времени», препятствовать ему должно постоянное движение вперед, «перманентная революция», активное и творческое развитие вероучения в соответствии с потребностями эпохи. Решающую роль при этом Али Шариати отводит практике *иджтихада*. Шариати констатирует, что несмотря на то, что в шиизме формально «врата иджтихада» остаются открытыми, на практике муджтахиды в силу своей ограниченности и неадекватности эпохе просто не способны его применять[1]. Философ настаивал на серьезной реформе теологического образования, предлагая нетрадиционную программу обучения, предполагающую как фундаментальную подготовку в области исламских дисциплин, так и повышение эрудиции студентов, воспитание в них навыков оригинального мышления, использование новейших методик преподавания. Также Шариати считал средством понимания ислама искусство, назвав его языком беседы с тайным (примечательно, что и у Хайдеггера была идея, согласно которой в языке поэту раскрывается дар бытия (свобода и истина), им, поэтом, говорящего). В целом же Али Шариати призывал «исламский протестантизм отбросить все, что мешает свободе мысли, и открыть простор новым идеям и веяниям...». Сам философ следовал данному принципу при построении собственной концепции, не боясь, например, использовать идеи западных мыслителей, пусть даже стоящих на позициях атеизма, если считал их полезными для понимания и творческого развития мусульманского вероучения.

По мнению Шариати, после сокрытия имама Махди миссия претворения данной реформы в жизнь и руководства должна быть возложена на того, кого философ называет осведомленной личностью: на человека, обладающего знанием, осознающего проблемы своего общества и чувствующего ответственность за судьбу ислама и народных масс. В данном случае речь идет не о знаниях, приобретенных в ходе изучения исламских наук или получения светского образования, ибо «знание — это свет, который Аллах зажигает в сердце того, кого пожелает»[2]. Согласно гносеологической концепции Шариати, подлинное знание в исламском смысле находится не вне человека, а в нем самом, ибо Аллах «научил человека именам», заложил в человеке

[1] В суннитском исламе «врата иджтихада» закрыты начиная с X века.
[2] Хадис Пророка (СААС).

предпосылки понимания. Ни муджтахиды и улемы (которых Шариати называет ответственными за то, что народ не знает сущности ислама), ни светские интеллектуалы (их мыслитель обвиняет в незнании проблем своего общества, изоляции от народа) не могут считаться осведомленными только в силу того образования, которое они получили, ибо оно не гарантирует понимания и обретения чувства ответственности. Осведомленный человек должен выполнять ту же функцию, что и пророк и имам, только до наступления сокрытия имама Махди он избирался непосредственно Аллахом, а во время сокрытия умма формирует правительство из наиболее талантливых и одаренных людей, которые выбирают руководителя, ведущего народные массы к заветной цели — построению живущего по законам ислама таухидного общества, в котором отсутствует деление на классы, нет частной собственности и угнетения. Образцом религиозного вождя, осведомленной личности Шариати считал имама Хомейни.

Философия Али Шариати глазами имама Хомейни

Что касается лидера Исламской революции, то он, в свою очередь, инновацию Шариати не принял. Безусловно, в программах Шариати и Хомейни много общего: оба понимали ислам как интернациональную революционную идеологию (точнее говоря, теологию), предназначенную для служения обездоленным всего мира и борьбы с угнетателями, как единственную систему, призванную сделать мир справедливым, и т.д. Проблема состоит даже не в ярко выраженном антиклерикализме Шариати, поскольку, в том числе и не желая сеять раздор в рядах оппозиции, он высказывался одобрительно в адрес революционно настроенных улемов, в то время как со стороны имама чувствовалось явное недоверие к духовенству. Во-первых, онтологическая концепция Али Шариати весьма уязвима с точки зрения исламской теологии, поскольку имеет пантеистический характер. Во-вторых, несмотря на то что сам Хомейни во многом переосмыслил центральные догматы шиизма, он считал ревизию ислама со стороны Шариати крайне опасной. Так, Хомейни призывал не отступать как от первичных, так и от вторичных предписаний ислама, обвиняя в косности и деградации *конкретных людей* — порочных ахундов, считая основной задачей избавление от них, а вовсе не ломку системы теологического образования, пересмотр вторичных положений религии. Шариати видел источник всех бед в *системе,* в искажении самого ислама, а не в происках агентов шахского режима и его заокеанских хозяев. Если Шариати считал залогом сохранения базовых принципов ислама иджтихад, то Хомейни рассматривал как «защитный пояс» ислама именно систему религиозного образования, тщательное следование *всем* предписаниям (при этом, конечно, поощряя иджтихад). Лидер Исламской революции отверг концепцию Али Шариати также в силу того, что она де-факто дезавуирует «вела-

ят-е-факих»[1] как политическую доктрину. Наконец, заигрывания Шариати с марксизмом не могли понравиться имаму. Конечно, называть Шариати «исламским марксистом» некорректно, ибо он не принимал материалистическую и атеистическую направленность данной философии, называя ее одномерной, и в то же время полагал, что у марксизма и ислама разная теоретическая база, но одна цель — построение *бесклассового общества*, общества *без частной собственности*. Имам категорически возражал против такого подхода, считая его противоречащим исламским законам, о чем писал в «Религиозно-политическом завещании», где также резко осудил левую организацию «Моджахедин-е-халг»[2], принявшую многие положения концепции Шариати, в том числе и тезис о построении бесклассового общества, и выступившую против исламской республики.

Заключение

Али Шариати является вторым по значимости и влиянию после имама Хомейни идеологом Исламской революции в Иране. Какими бы ни были его разногласия с лидером революции, вклад Шариати в историю мусульманской мысли огромен. Во-первых, он предложил мусульманским странам проект модернизации без вестернизации на исламской почве, а также призывал к сотрудничеству суннитов и шиитов на основе общности проблем и ответственности за судьбу мусульманства. Во-вторых, он представил ислам как универсальный надкультурный революционный проект. В-третьих, Шариати осознал необходимость диалога радикального ислама с западными левыми нонконформистскими силами. В-четвертых, он указал на острейшую проблему, актуальную как для современного мусульманского фундаментализма, так и для любой идеологии вообще, — проблему противодействия процессу предательства победившей революции, превращения ее в свою противоположность, опасности клерикализма в любом его виде. Эта тема является чрезвычайно болезненной и насущной как для современного Ирана ввиду сложившейся там политической ситуации, так и для нашей страны, пережившей предательство Октябрьской революции, последствия которого печально известны.

---

[1] *«Велаят-е-факих»* — концепция, согласно которой во время большого сокрытия имама Махди власть в умме должна принадлежать мусульманскому законоведу — факиху; данная теория возникла в русле шиитского фикха (законоведения) и была использована имамом Хомейни при разработке основ государственного устройства исламского Ирана.

[2] *«Моджахедин-е-халг» («Моджахеды народа»)* — левая вооруженная группировка, идеология которой базировалась на попытке синтеза ислама и марксизма.

Беседа первая

(Москва, февраль 2003 г.)

Участвовали Г. Джемаль, А. Ежова, А. Шмаков и М. Трефан

В исламском поле можно быть радикальным революционным мыслителем и можно быть консервативным, буржуазным или клерикальным философом; можно защищать исламский социализм, а можно — халифат. Все эти люди будут, естественно, мусульманами, и все они будут считать, что исходят строго из Корана и Сунны. С одной стороны, эти мыслители будут правы, потому что они пытаются искренне, достоверно — в рамках своей логики и своего понимания — действительно не нарушать того, как они видят Коран и Сунну, как они их прочитывают. С другой стороны, понятно, что все они будут не правы в той или иной степени по более фундаментальной причине: у них на сегодняшний день нет метода — метода интерпретации, истолкования того, что они читают, — применительно к вопросу о власти, о реализации провиденциального смысла пребывания человека на земле.

Гейдар Джемаль. В 1996 году на конференции в ЮАР умер *Калим Сиддыки* — британский теолог и политик пакистанского происхождения, создавший Исламский институт планирования и исследований и ныне действующий Исламский парламент в Великобритании, в котором более двухсот тысяч членов. Он написал ряд книг по политическому исламу, Исламской революции, создал проект конституции революционного нового Пакистана — после свержения нынешнего режима. Его брата я тоже хорошо знаю. Но брат не такой большой человек, как покойный Калим Сиддыки, он просто нормальный хороший человек средних возможностей, который старается делать то, что может.

Антон Шмаков. Он тоже живет в Британии?

Гейдар Джемаль. Они все лондонцы. Брат Калима Сиддыки старается поддерживать Институт, поддерживать все проекты... Конечно, там кризис наступил, бюджет не полный — только 20% от необходимого.

Калим Сиддыки создал два медиасредства — *Muslimedia* и *Crescent International* (эта газета ушла потом в Канаду). Он был влиятельным человеком, пользовался большой популярностью, и по сей день оставшееся после него политическое наследство актуально среди мусульман Великобритании и не только. К нему относятся вообще как к сильному, продвинутому деятелю — среди юар-овских мусульман, например. Он написал очень мно-

го небольших книг и статей, направленных против nation-state. Он был жестким агрессивным критиком нынешнего состояния мусульманского геополитического пространства, разделенного на национальные государства…

Наша задача сегодня — пройти некий первый этап, ознакомиться с тем спектром авторов, которые существуют в политической философии ислама сегодня. Это первый пункт. Второй пункт — понять и сравнить их достоинства и слабости. Третий пункт — выяснить, каким методом они пользуются, составляя свое видение реальности. Понятно, что это — Коран, Сунна[1], принадлежность к исламскому мировоззрению. Но в исламском поле можно быть радикальным революционным мыслителем и можно быть консервативным, буржуазным или клерикальным философом; можно защищать исламский социализм, а можно — халифат. Все эти люди будут, естественно, мусульманами, и все они будут считать, что исходят строго из Корана и Сунны. С одной стороны, эти мыслители будут правы, потому что они пытаются искренне, достоверно — в рамках своей логики и своего понимания — действительно не нарушать того, как они видят Коран и Сунну, как они их прочитывают. С другой стороны, понятно, что все они будут не правы в той или иной степени по более фундаментальной причине: у них на сегодняшний день *нет метода* — метода интерпретации, истолкования того, что они читают, — применительно к вопросу о власти, о реализации провиденциального смысла пребывания человека на земле.

У этих мыслителей есть общее понимание, самые общие теологические позиции, общий словарь. Человек — наместник Бога. Но что значит быть наместником? И почему он наместник Бога? И что — это параллельно? Есть Бог, Который контролирует все, Вездесущий, — не падает листок с дерева и не происходит ничего ни с муравьем, ни с пылинкой, а с другой стороны — параллельно с Ним существует наместник. Наместник — это есть некая степень свободы, некая степень удаленности, некая степень замещения. Одно значение арабского слова *«халиф»* — *«наместник»*, а другое интересное значение — это *«наследование»*, то есть человек поставлен наместником и преемником Бога. Эту общую теологическую позицию надо раскрыть, потому что главная проблема состоит в том, что масса очень глубоких странных позиций, данных в Коране, подвергаются поверхностному, банальному раскрытию на клерикальном уровне, и эти тафсиры[2] сводятся, как правило, вообще к повторению того, что сказано — чуть иными словами, в другом порядке... Но даже более глубокие комментарии в большинстве случаев просто жуют нечто осторожно, в диком рационально-клерикальном

---

[1] *Сунна Пророка (СААС)* — второй после Корана источник исламского вероучения и мусульманского права, излагается в хадисах — рассказах об изречениях (словесная Сунна), поступках (поведенческая Сунна) и молчании Пророка Мухаммада (СААС). В шиитском исламе также существует Сунна непорочных имамов (АС). Что касается суннитов, то, помимо Сунны Пророка, они руководствуются также Сунной «праведных халифов».

[2] *Тафсир* — лексико-грамматический комментарий к Корану, разъяснение неясных слов, оборотов и непонятных ситуаций.

страхе зарваться, сказать что-то лишнее, подпасть под критику, под отповедь и т.д. Но мы не должны этого бояться, — а, видимо, многие мыслители, которые поднялись в XX веке, были скованы этой традицией неправильного понимания «страха Божьего», из-за чего у них были связаны языки и мысли, и они вообще фактически отказывались от глубокого анализа.

Итак, первая задача — понять, о чем говорили эти мыслители. Второе — осознать их слабые и сильные места. Третье — выявить их методы и четвертое — выработать, соответственно, собственный метод. На базе критического анализа этих мыслителей мы должны понять, чего им не хватало методологически. После этого, на пятом уровне, мы попробуем выступить с философским анализом того, какого типа мыслители нужны сегодня и какого типа мыслителей следует ожидать в ближайшее время новой волны идеологизации политического ислама.

Ну и, конечно, побочный момент — это взаимодействие существующей исламской политической мысли с европейской мыслью. Настей с самого начала тонко проведен курс на ощущение того, что Али Шариати работал в пространстве французского, сартровского экзистенциального философствования, но вместе с тем у нее хорошо чувствуется, что Али Шариати не в полной мере интегрировал в себя методологию западного философствования, оставшись национальным и эклектичным мыслителем, у которого не было внутренней интуиции метода, единства метода и стиля. Такие философы есть и на Западе. Например, Николай Гартман[1] — эклектичный мыслитель, можно упомянуть и неокантианцев Марбургской школы... То есть нельзя сказать, что эклектизм — это вообще характеристика восточных мыслителей.

Восточные мыслители в сегодняшних условиях неизбежно страдают вкусовщиной. И они, естественно, слабы в ощущении приоритетов и часто ссылаются на совершенно маргинальные имена. В частности, очень многие иранские теологи изучают «Многообразие религиозного опыта» Джеймса, совершенно ныне забытого автора, любопытного, — конечно, хорошо его знать, быть эрудитом...

АНАСТАСИЯ ЕЖОВА. Мы, кстати, два месяца его изучали на философском факультете в прошлом семестре, главу за главой. У нас предмет такой был — «Психология религии».

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Видимо, то же самое происходит и в кумских семинариях.

АНТОН ШМАКОВ. Я слышал об одном шотландском товарище, Якубе Заки[2].

---

[1] *Гартман, Николай* (1882–1950) — немецкий философ, автор учения о расслоении мира на серию пластов (неорганическая природа, психическое и духовное бытие), иерархичности мироздания. Имманентно критиковал неокантианский гносеологизм, рассматривал феноменологическое понятие интенциональности в качестве имманентно-трансцендентного отношения между субъектом и объектом, доказывал несводимость бытия к мышлению.

[2] *Заки, Якуб* (р. 1943). Урожденный шотландец, принял ислам в возрасте 15 лет, один из ведущих современных исламских интеллектуалов. Близкий сподвижник Калима Сиддыки, со-

Гейдар Джемаль. Это мой друг. Он прекрасно знает правый спектр Европы, был очень дружен с внучкой Муссолини. Вообще Якуб Заки — это человек, который вхож в разные двери, салоны и ложи. Он очень бодр и подвижен, хотя ему уже за шестьдесят.

Антон Шмаков. Когда-то я интересовался Клаудио Мутти[1].

Гейдар Джемаль. Клаудио Мутти — издатель.

Антон Шмаков. У меня есть его книжка о «Железной Гвардии».

Гейдар Джемаль. Да, наш друг Мутти...

Антон Шмаков. У него есть брошюрка *«Нацизм и ислам»*.

Гейдар Джемаль. Я думаю, что сегодня эта тема — нацизм и ислам — устарела. Правый спектр вообще перестал быть актуальным. Он сегодня уже настолько маргинализировался... Кроме того, в нем есть фундаментально неприемлемые позиции — трудно себе представить правый спектр без национализма.

Антон Шмаков. У Клаудио Мутти я читал, кстати, работу *«Эвола и ислам»*.

Гейдар Джемаль. У него есть *«Ницше и ислам»*, *«Эвола и ислам»*, *«Нацизм и ислам»*. У бедняги Мутти есть религиозная вера — он мусульманин — и существуют личные пристрастия. Он пришел в ислам из нацизма, ну, и хочется ему это как-то совместить... Я внимательно и с большим сентиментальным сочувствием читал его книжку «Ницше и ислам», но я бы написал лучше, потому что он пропустил целый ряд выгодных позиций, хотя даже эти выгодные позиции тему не спасают. Не он первый любит Ницше в исламе. *Мухаммад Икбал*, кашмирский поэт, написал книжку *«Джавад-наме»*, посвященную своему сыну Джаваду. *«Джавад»* означает еще и *«вечность»*. В этой книге Джавад путешествует по планетам, по семи небесам, на каждом из которых он встречается с мыслителем.

Антон Шмаков. «Божественная комедия»?

Гейдар Джемаль. Там есть Платон[2], но там есть и Ницше[3], о котором Икбал пишет очень тепло и нежно. Откровенно говоря, я все это воспринимаю как парарефлексию, мотивированную экстрафилософскими опусами. Ницше, конечно, интересен, не понят, в чем-то устарел — даже стилистически, какие-то места перестали восприниматься адекватно, но к исламу его очень трудно притянуть.

ветник Мусульманского парламента Великобритании. Автор ряда работ по истории Омейядского халифата в Кордове.

[1] *Мутти, Клаудио* (р. 1943), в исламе Умар Амин — профессор Туринского университета, специалист по угро-финской и балканской филологии и фольклору. Принял ислам в 1974 году. Автор ряда работ по острым проблемам мусульманской культуры и истории, в том числе книг «Ницше и ислам», «Нацизм и ислам», «Эвола и ислам», «Византийское политическое наследие в исламе». Владелец издательства «Гончие Псы», в котором выходят книги по политическому исламу.

[2] *Платон* (428/427–348/347) — древнегреческий философ-идеалист, создатель учения о мире объективных идей (эйдосов), политической теории «идеального государства».

[3] *Ницше, Фридрих* (1844–1900) — германский философ нового типа, порвавший с концептуальными системами классической философии и положивший начало экзистенциальному иррациональному методу осмысления бытия человека в мире. Предшественник Хайдеггера и представителей всех современных направлений в философии.

В чем проблема этих правых мыслителей, в том числе и «Языческого империализма»? Эвола вообще очень проблемный автор, у которого чересполосицей интересные места сменяются откровенно слабыми. Проблема всех этих авторов — их гуманизм. Все фашистские мечтатели зациклены на любви к человеку. Даже Ницше — с его страшной суровой критикой человека, с его оправдавшимся предсказанием о последних людях, которые будут «моргать и прыгать как блохи» (гениальнейшая формула постмодерна!), со своей ставкой на сверхчеловека — был эгоцентричным приверженцем земли. Понятен его пафос ненависти к лживой сентиментальной пасторской патоке, к психичности, которую он отрицает во имя брутального experience'a — но на самом деле это две версии одного и того же.

К сожалению, очень многим современным мыслителям неочевидно, что глина имеет широкий спектр манифестаций, она может быть грубой, может быть тонкой и огненной. Как тонкая глина она может выглядеть просто духом. Весь спектр переживаний и опытов, связанных с медитацией, с йогой, с внезапным интуитивным прозрением, — это спектр глины, которая может представлять собой даже чистую энергию — причем не низшего типа, как разряды молнии, а незримо абсолютного, декретного — очень высокий порядок джиннов. Потом существует еще более высокая энергия рока, которая манифестируется в нашем пространственно-временном континууме как необратимость причинно-следственного ряда. В парафизических построениях, делаемых фундаментальными учеными, сейчас заново ожила тема возможности амбивалентного тока времени — но это непонимание природы времени. Время не есть субстанция, время есть просто последовательность состояний, каждое из которых меньше предыдущего, попросту — энтропия. Время и энтропия — это одно и то же. И время — неотъемлемая функция гравитационного поля. Время пожирает пространство и убивает само себя. Энергия гравитации, энтропии и причинно-следственного ряда — это тоже энергия глины. Алхимики так прямо и говорили: наша задача — сделать материю духовной, а дух — материальным. Есть глина, цветовой ряд — от наиболее холодных цветов до наиболее теплых, от фиолетового до красного. Ницше не понимал, что задача Единобожия — полностью выйти за этот регистр.

Можно выйти через Белое, можно через Черное. Выйти через Белое, через синтез всего, — ложный путь, который ведет нас к космизму, неоплатонизму, к адвайта-ведантизму, к постулированию Великого Тожества, лежащего в основе клерикально-инициатического мировоззрения. Фатальное и финальное Черное — это не-цвет. Тут на помощь нам приходит некий контекст некоторых радикальных герметиков прошлого, которые говорили: *наш свет рождается из Черного чернее Черного — Negrum plus quantum negri*. Если помещаешь в центр черного еще более черное, то начинает сиять потрясающий свет, распространяющийся по черному предыдущему. Это не свет огненного светила, он не иррадиирует — это и есть Нур, *Аллаху нуру-ус самавати ва-аль ард*.

АНТОН ШМАКОВ. «И Господь — свет небес и земли».

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Правильно.

МАКСИМ ТРЕФАН. Вы как-то заметили, что в сонете Рембо «а» — черного цвета. В моем представлении это еще и цвет последней определенности, последнего утверждения. Это ведь определенный артикль, как the, то есть al начинается с «а», это первая гласная, алеф. Я думаю, есть три основных звука — «а» (открытый рот), «м» (сомкнутые губы) и «ф» — звук выдыхаемого воздуха.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Я бы сказал — «х», которое не предполагает действия губами, просто щелевое сужение гортани. Вы совершенно правильно увидели ситуацию, но забыли еще «л». «М», «л» и «х» — являются наиболее крайними точками в любой фонетической системе…

Я думаю, что универсальности Послания не существует. Если Послание обращено ко всему сущему, то в нем нет напряжения, энергетического потенциала. Послание должно быть обращено к одной исключительной точке, которая лимитирует неопределенное безграничное множество. Вы берете лист бумаги, на котором существует неопределенное множество точек, сосчитать которые нельзя, — но лист конечен. Всякое Послание может быть только о конечности. И выявить эту конечность можно, только адресовавшись к одной-единственной точке. Вы ставите карандашом на лист точку — и сразу это пространство структурируется. Появляется точка, противопоставленная всем остальным — невидимым, потенциальным, непересчитанным. Эту точку не надо считать, она одна, но она мгновенно обнаруживает конечность всего множества, всей плоскости. Не дурную бесконечность цифрового ряда, а трансцендентную конечность. Именно к ней обращается Послание и говорит: докажи своей судьбой, своей единственностью, что лист, внутри которого ты выделена, действительно конечен.

Естественно, данной точкой является Человек — Пророк и Умма. Если бы это Послание было адресовано к джиннам, ангелам, к звездам — то оно было бы бессмысленно. Вот почему в Коране Аллах говорит, что все эти точки на листе, все реалии манифестированного космоса — отказались от Завета. И только наислабейший человек — согласился. Но ведь отказ от Завета свидетельствует о том, что Послание-то не универсально, а эксклюзивно.

МАКСИМ ТРЕФАН. Как же соединить «местечковый патриотизм» планетарного человека с его эксклюзивностью?

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Мы же говорим об эксклюзивности его инструментальной функции. Человек периферием как онтологическая данность, но он помещен наместником, он избран.

МАКСИМ ТРЕФАН. Избрание не ставит его в привилегированное положение?

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Раскольников избрал топор. Это был единственный, уникальный топор, место которого потом — в музее. Но ведь этот топор не стал больше Раскольникова, больше старухи, больше Достоевского. Нет, это маленький кусок дерева, на который надет еще меньший кусок железа. Но он судьбоносен. Человек — инструмент. В чем проблема «языческих импе-

риалистов»? Они думают, что человек — это цель в себе. Человек затерян в эшелоне лестницы миров, над ним — великие существа, олимпийцы и т.д., но он — аналогичен, он может в процессе инициатического роста интегрировать в себе все эти состояния, реализовать в себе универсальный потенциал становящегося «я». Одна из книг Генона так и называлась — «Становление Человека согласно Веданте». Это — предельный горизонт традиционалистского геноновского взгляда.

Возьмем грубый аспект глины: материалистический гуманизм, в котором цель — социальная справедливость, человек, полностью раскрывающий свои возможности. Что такое для марксиста царство свободы, в которое человек попадает, преодолев отчуждение и реализовав провиденциальный смысл истории? Это ассоциация свободных индивидуумов, имеющих возможность полностью раскрыть свой онтологический потенциал. Вопрос — а зачем? Зачем этому дереву цвести, если некому будет смотреть и нюхать? Зачем этот комок биологической плоти, через который стреляют какие-то озарения? Идея антропоцентризма не выходит за рамки изощренного гедонизма. Все ограничивается здесь персональным опытом в его позитиве — то есть нужно у всех возможных спектров опыта чувствующего существа поменять знак минус на знак плюс. Но параллельно с этим есть ощущение того, что все существующее не имеет цели в себе. Потому что есть Уничтожитель, есть Коса. Если бы человек мог превратиться в бессмертного олимпийца, гедонизм которого является неотменимым утверждением,.. ну или если материя преображается, и человек попадает из царства необходимости в царство свободы, в теологический рай, где время исчезает... Но ведь Маркс не написал, что время исчезает, что физические законы утрачивают силу, яблоко больше не падает на Ньютона. И где же эта свобода? Вот если бы он написал, что приходит Махди и трансформирует Вселенную, в которой начинают действовать законы справедливости, которая наполняется победой над энтропией, и из камней подымаются розы, а воды тающих ледников начинают течь вверх — я бы тогда понял: да, царство свободы. Я не вижу, каким образом преодоление отчуждения от плодов своего труда меняет физические законы. Но ведь к этому же все сводится на самом-то деле. Вопрос именно в этом.

Мы космические существа, мы не можем быть свободными до тех пор, пока не изменены параметры в условиях космоса. Для этого должна быть новая земля и новое небо. Более того, несправедливость и эксплуатация в этом обществе является характерной чертой его ветхости и внутренней заданной в нем программой тирании, то есть аспекта испытания, материальности и т.д. Исламская задача — это ведь не создать рай здесь, а приготовить условия для прихода Махди, то есть создать политическую силу, которая будет способна воевать и нанести поражение противнику — с тем чтобы Махди, придя, чудесным образом изменил физические законы мира, доказав, что воды Иордана обратимы. После чего наступает остановка циклов, Страшный суд, Воскресение — то есть выход за пределы пространственно-временной манифестационной логики.

В этом контексте утверждать, что человек является самоценностью, невозможно, поскольку он уничтожим. Не может быть самоценностью человек, который смертен. Раз он смертен, значит, все его ощущения стираются — как то, что написано на черной доске. Как Брюсов писал: «Я жил, я мыслил, я прошел как дым». Но зачем я буду Павкой Корчагиным махать киркой на строительстве узкоколейки по колено в болоте — ради того, чтобы грядущие поколения сделали город-сад, если мало того, что я пройду как дым, но еще и эти поколения пройдут как дым. Дело в том, что поколения, которые придут победителями на смену мне, революционеру Корчагину, не превращаются в ангелов или бессмертных, не становятся олимпийцами, они не меняют своей тленной физической природы. А раз так, значит, все это не имеет смысла в себе, а является функциональным инструментом для реализации чего-то иного, что находится в вертикальной позиции по отношению к онтологической плоскости, в которой «я», вибрируя, виднеюсь…

Можно, конечно, сказать, что это материалистический горизонт, а есть горизонт геноновский — отождествление Атмана с Брахманом, реализация всех состояний. Здесь есть одно «но». Можно уничтожение переименовать в реализацию Великого Тожества. Можно сказать: ты не помер, а ты достиг нирваны. Но от этого факт-то не меняется, тряпка прошлась и стерла иероглиф.

Поэтому тонко чувствующий проблему Юлиус Эвола[1] говорит о том, что задача — вырвать индивидуальное бессмертие у рока. Узнать свое Имя, чтобы его можно было написать в любом мире. Если ты не знаешь Имени — волна набежала на песок, где оно написано, стерла все, — а ты не знаешь. Некому больше написать — знания-то нет. А если ты знаешь Имя, то есть знаешь, как его написать, тебе все равно, что она его стерла, — а ты его на любом другом месте напишешь: пойдешь в город, на стене напишешь. На бумаге напишешь, на дереве вырежешь. Потому что ты знаешь Имя, ты можешь написать его в любом мире. Дело в том, что способность написать это Имя в любом мире, во-первых, крайне относительна; она предполагает некий субъект, который эмансипировался от конкретной ситуации. То есть она предполагает некий дух, который стал душой. Потому что безличный дух, являющийся импульсом, порождающим существа, подобен ветру, который надувает паруса. А душа — индивидуальна, она лична. Душа, которая имеет волю. Но душа является эпифеноменом *здесь и теперь*. Она существует постольку, поскольку существует наша вброшенность в мир. И душа смертна.

Эвола ставит невозможную задачу перед духом — чтобы этот дух приобрел свойства души, чтобы универсальный фактор приобрел характер уникального, индивидуального и сиюминутного и имел волю воспроизводить свою сиюминутность в разных плоскостях. Меня всегда поражала методологическая слабость Эволы как метафизического мыслителя. Он просто хочет, чтобы круг был квадратным. Так не бывает. Либо ты

[1] *Эвола, Юлиус* (1898–1974) — теоретик традиционализма, эзотерического фашизма («Восстание против современного мира», «Оседлать тигра»). В отличие от Рене Генона, Эвола рассматривал касту кшатриев в качестве касты, превосходящей брахманов.

осуществляешь путь безличного духа, в таком нормальном жреческом генонизме, то есть говоришь: это есть то. Аннигиляция, снятие индивидуальности, этой конкретики — как некоей возможности, которая может быть, а может и не быть, — скорее не быть, чем быть, — которая просто одно с той общей подкладкой, где все частности исчезают. В принципе никакой разницы с тем, что обычный человек без посвящения выбирает и точно так же становится одно с этой всеобщей подкладкой, и его точно так же нет, — как нет великого йогина, достигшего абсолютной идентификации, — тут никакой разницы нет.

Есть путь Юлиуса Эволы — героический путь, когда, понимая, что существует ничтожащий нас рок, время, Абсолют, он говорит, что можно как-то вырвать победу, получить статус олимпийца, хитрого Локи, который ускользнул из сетей, стал индивидуумом, но приобрел качество неразложимости. Вот чего он хочет. Возможно, существуют во всем многообразии духовного опыта и такие возможности реализации. Они, безусловно, не являются безграничными — потому что все, что манифестировано, все, что достигнуто, всякое свершение, ничтожится дахром, то есть любая формула аннулируется нулем — считай, сколько хочешь, любые уравнения пиши, но ноль берет на себя как бы все. Или, например, стоит к любому самому большому числу приписать минус, оно становится отрицательной величиной. Поэтому все это носит относительный характер, не решает главной проблемы.

В конечном счете, Ашшурбанипал или Ассаргадон превосходят раба гигантским харизматическим статусом, бесконечной властью, чудовищной подключенностью к духовному, политическому и индивидуальному опыту. По сравнению с Ассаргадоном обычный человек — все равно что собачка, карликовый пинчер. Но с точки зрения проблемы — инструментален человек или самоценен, как сказал бесчисленное количество раз Омар Хайям и его эпигоны, — никакой разницы между Ассаргадоном и рабом нет. Мы можем взять не Ассаргадона, а Великого посвященного, то есть перенести дистинкцию между великим царем и ничтожным рабом в плоскость духовного превосходства, — и получим то же самое.

У нас остается только другой, парадоксальный путь. Оказывается, мы должны делать ставку не на перманентное, не на неизбывное, которому мы хотим придать свой индивидуальный привкус. Мы должны делать ставку на индивидуальный привкус, на свою уникальность, в которой мы должны увидеть тайный инструментарий неведомого нам Субъекта, Который в этом случае чудесным образом обещает нам Воскресение — именно этому исчезающему индивидуальному, но только в том случае, если есть прорыв. Не Посвящение, а Прорыв за пределы этой глины, в рамках которой только и возможно Посвящение.

Что такое Посвящение? Это признание тожества всех состояний глины между собой и признание тожества любого цвета, любого оттенка белому цвету. А мы должны вырваться в Черное, более Черное, то есть отказаться от цветовых игр в принципе. И вот это никак не доступно философии тра-

д启 дицио налистов, стоящих на классических платонических и неоплатонических позициях. Более того, это с большим трудом понимается человеком вообще. Масса мусульман, тем более христиан и иудеев, вообще не понимают, о чем речь. Внутри них как бы встроен свой личный, индивидуальный Платон, свой личный индивидуальный Аристотель[1], который осуществляет в их мозгах коррекцию традиции Единобожия в сторону пути всякой плоти, то есть языческих респектаций…

Политическая теология является узкими вратами в сверхактуальные закулисы настоящей метафизики Единобожия. Политическая теология — это проблема применения абсолютно парадоксального к абсолютно конкретному, непосредственному и сиюминутному. Это сведение воедино двух наиболее разнесенных полярных точек. Тем самым это вопрос ни о чем ином, как только *о власти в ее высшем значении*. Власть — это способность свести наиболее удаленные позиции в одну точку, где происходит взрыв, рождение абсолютно нового.

Максим Трефан. Разве идея Финала — не общая для всех миров?

Гейдар Джемаль. В циклическом эманационном космосе нет конца, конец означает начало. Это спираль. Я имею в виду выход из любого процесса. В эволюционном космосе есть только пульс, маятник. Кто будет останавливать? Именно точка, ведь если человек осуществляет прорыв, то именно он в этой точке уничтожает и заставляет свернуться все миры. Уникальное Послание, адресованное Человеку...

Максим Трефан. В том, что только он — инструмент?

Гейдар Джемаль. Да, человек, который является бесконечно малой точкой, который является точкой сборки и точкой деструкции всей громадной протяженности — в символическом смысле «протяженности», то есть лестницы миров большого космоса. Представьте себе громадный замок с бесконечным количеством помещений и переходов, и есть только одна невидимая, незаметная, засекреченная колонна, выбив которую или взорвав которую, вы заставляете все здание сесть. Краеугольный камень, который отвергли строители, а он должен лечь во главу угла.

Максим Трефан. Вопрос о власти, который затрагивался в нашей предыдущей встрече в связи с тем, что иранцы не захотели публиковать русский перевод книги *Тиджани «Ведомый по пути»*[2]. Даже говоря об актуаль-

---

[1] *Аристотель* (384–322 до н.э.) — древнегреческий философ, ученик Платона, воспитатель Александра Македонского, основатель школы перипатетиков (Лицея) в Афинах, систематизатор и энциклопедист, основатель таких наук, как логика, психология, физика, биология.

[2] *Тиджани Самави, Мухаммад* — знаток истории ислама, мусульманского вероучения и права, тунисец по происхождению, доктор философии, преподаватель в Сорбоннском университете. В результате долгих духовных исканий, путешествий по мусульманскому миру, а также после тщательного изучения ислама Тиджани перешел из суннизма маликитского толка в шиизм. Написал ряд книг, реабилитирующих шиитов, развеивающих многие мифы и предрассудки, сложившиеся в отношении представителей данного направления в исламе. В этих книгах Тиджани приводит аргументы в пользу последователей шиитского ислама и разоблачает некоторых сподвижников Пророка (СААС) и его вдову Айшу, выступивших против имама Али.

ной политической ситуации, нельзя же закрыть глаза на то, что произошло после смерти Пророка, на то, как эта власть захватывалась, на расхождения между приверженцами Али (АС) и Фатимы (АС) — и Муавии[1], Омейядов... Или это тактическое примирение?

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Мы не закрываем глаза, но мы стараемся понять, что не значит — простить. Конечно, противники Али (АС) совершили преступление с точки зрения нарушения воли Пророка (СААС), но чем они были мотивированы? По мнению Тиджани, Умар и Абу Бакр[2] были лишь неверующими конъюктурщиками и прагматиками, которые просто терпели Пророка (СААС). Тогда вообще непонятно, зачем они пошли против всех, рисковали, зачем они были рядом с Пророком (СААС), почему он их изначально терпел. Я прочел все книги Тиджани и продумал массу свидетельств относительно того, какие они были плохие. Я задумался: а почему они были такими? Что заставило этих людей — бесспорно берущих на себя риски, несравнимые с возможными позитивами (а они не были последними людьми в истеблишменте), — идти до конца и быть в принципе во всех ситуациях с Пророком (СААС)?

Во-первых, они были в определенном провиденциальном луче, который они чувствовали как адресованный непосредственно им. Что такое Аравия, Хиджаз в VII веке? Между Византией и Персией вообще был застой: кон-

---

[1] *Муавия* — богатый наместник, правитель Сирии, выступивший и воевавший против имама Али (АС) в период его халифата и провозгласивший халифом себя (официально этот титул он получил после отречения имама Хасана от халифата). Муавия — первый халиф династии Омейядов, создатель империи арабской аристократии; при нем власть в халифате сделалась наследственной. Согласно шиитской концепции истории раннего ислама, омейядская аристократия погрязла в роскоши, а также имели место иные многочисленные отступления от положений изначального ислама и традиций Пророка.

[2] *Абу Бакр* и *Умар ибн-аль-Хаттаб* — первый и второй халифы, сподвижники (саххабы) Пророка. Сунниты называют праведными (аль-хулафа ар-рашидун) четырех халифов — преемников Пророка (СААС): Абу Бакра, Умара, Усмана и Али. Сунниты не признают концепию имамата, полагая, что после смерти Пророка главой уммы может быть избран любой член уммы, принадлежащий к племени курайш (концепция халифата). Основными критериями принадлежности к суннизму (ахл ас-Сунна ва-аль-джамаа) являются: признание власти первых четырех «праведных халифов» (Абу Бакра, Умара, Усмана и Али) законной, отсутствие сомнения в достоверности шести «канонических» суннитских сборников хадисов, принадлежность к одной из четырех суннитских правовых школ (ханафитской, маликитской, шафиитской, ханбалитской). Шииты, в свою очередь, отказывают в праведности первым трем халифам и не считают избрание Абу Бакра законным с точки зрения Сунны, ссылаясь на многочисленные достоверные хадисы Пророка (СААС). В качестве примеров можно привести некоторые из них: 1. *Пророк (СААС) сказал: «О Али! Ты занимаешь по отношению ко мне такое же положение, как Харун по отношению к Мусе, с той только разницей, что после меня не будет пророков». 2. Пророк (СААС): «Али — господин для всех тех, для кого я господин. О Аллах! Люби того, кто любит его, и возненавидь того, кто ненавидит его, помоги тому, кто помогает ему, и оставь того, кто оставляет его, и куда бы он ни обратился, верши там справедливость». 3. Пророк (СААС) сказал: «Али от меня и я от Али, и никто не может выполнять мои обязанности, кроме меня и Али»* (данный хадис упоминается в суннитском сборнике Сахих ат-Тирмизи, у ибн Касира в книге «Джами аль-Усуль», а также в книге ас-Суйути «Джами ас-Сахыр» и т.д.) *4. Хадис Саклайн* (см. комм. к статье в этом сборнике: *Ежова А.* Ислам Али Шариати — единственная универсальная революционная идеология) и т. д.

чился великий Рим, античность, наступал кризис в Иране, и вот посреди этого мира существовал никому не нужный песчаный пятачок, и люди, которые там жили и умирали, дохли как шакалы среди барханов. Эти сподвижники поняли, увидели и прочувствовали на своем опыте, что если они сделают этот единственный выбор и пойдут с Пророком (СААС), то из безвестных, сметаемых как пыль на ветру обитателей какого-то захолустного угла мира они превратятся в ось смысла, ось мира, ось истории — на все времена, до самого конца, для всего человечества. Это потрясающая вспышка сверхновой; каждый жест, каждый звук, каждый день, каждый опыт приобретает колоссальный, ослепительный, психоделически яркий резонанс и становится абсолютным. Они это непосредственно ощущают, потому что Мухаммад (СААС) — это реально Пророк, это Пророк неведомого Бога, Бога Авраама, Исаака и Иакова. Это взрыв. И вот теперь им говорят: вы просто манекены, просто тени, просто «шестерки». Попав в центр всего, вы встали не в свои калоши. Есть Али (АС), он — врата в град знаний, а ваше дело — подчиняться ему. Сунна оставлена ему. Да, они должны были подчиниться, и духовная награда стала бы колоссальной — но в таком случае они вынуждены были бы отдать вот это ощущение того, что они стали главными игроками и главными действующими лицами в мировой истории на все времена.

Максим Трефан. Но речь ведь не о личном тщеславии...

Гейдар Джемаль. Что их заставляло и воодушевляло собраться и выбрать Абу Бакра, когда Пророк (СААС) лежал, омываемый руками Али (АС), который оставался с ним в хижине? Они становились главными игроками истории, они выбрали не жертву, а стяжание — стяжание полноты благодати в ее историческом, плоском, разворачивающемся изменении — непосредственно здесь, имманентно — для себя. Всевышний Господь знал, что Али (АС) будет отстранен, что шииты будут гонимы, что они станут эзотерической истиной посреди волков — но Омейяды распространили ислам на полмира, в этом заключалась их функция. Они превратили ислам в мировую религию за одно поколение. Они стремились преобразовать это имманентное ощущение непосредственного Величия в географическую и геополитическую экспансию. Оказывается, что это было необходимое сочетание — суннитская неправота, которая преобразовывалась в экспансию, — и шиитская правота, которая преобразовывалась в ждущую своего часа тайну гонимой справедливости.

...Сейчас Халиф является отыгранной и дискредитированной исторической картой. Те, которые говорят сегодня о халифате — партия «Хизб-ут-тахрир» и ей подобные, — это политические провокаторы либо, в большинстве случаев, люди, не понимающие, что такое политическая философия реального ислама. Мы должны сформулировать эту политическую философию.

Анастасия Ежова

Философия Али Шариати в контексте исламской политической мысли XX века: Кутб и Шариати

Введение

Работа «Ислам Шариати — единственная универсальная революционная идеология» была целиком и полностью посвящена анализу взглядов второго по значимости после Хомейни идеолога Исламской революции в Иране, выявлению специфики его творчества. В частности, в статье говорилось о том, что Али Шариати долгое время жил во Франции, ознакомился с трудами европейских философов, и это наложило определенный отпечаток на характер его концепции, ибо он испытал значительное влияние многих течений в западной мысли. Однако при этом представляется чрезвычайно важным и тот факт, что Шариати является *мусульманским* философом и политическим теоретиком *исламского возрождения*. Что касается возрожденческого движения в мусульманстве, которое зачастую называют исламским фундаментализмом, то данное направление довольно многолико и развилось в русле как шиитского, так и суннитского течения в исламе. В целом для мусульманского возрожденчества характерно не только желание очистить веру от позднейших искажений и апелляция к основным установкам и ценностям первоначального мухаммадовского ислама, но и призыв к объединению мусульман на основе этих базовых и фундаментальных принципов. Если мы, например, обратимся к теоретическому наследию идеологов Исламской революции в Иране, являющихся представителями шиитского фундаментализма, то в их трудах достаточно четко прослеживается мысль о *необходимости интеграции шиитов и суннитов*. Как утверждал аятолла Хомейни, «все мусульмане — братья и равны между собой. Ни один из них неотделим от другого и все они должны сплотиться под знаменем ислама и монотеизма». В частности, имам особо подчеркивал: «Мы, шииты и сунниты, должны побрататься и не допустить, чтобы нас обворовывали другие». В концепции Али Шариати также четко прослеживается курс на сближение шиитов и суннитов. С другой стороны, для всех мусульманских фундаменталистов основополагающим является тезис о единстве ислама и политики, что во многом обусловило особое внимание идеологов исламского возрождения к социально-политической проблематике. В данном контексте было бы целесообразно сопоставить философские взгляды Али Шариати с концепциями наиболее крупных суннитских теоретиков политического ислама и мусульманского возрождения. Данный анализ позволит, с одной стороны, выявить ту нишу, которую занимает собственно Али Шариати в истории исламской политической философии, и, с другой стороны, проследить основные тенденции развития суннитской политической мысли салафитской

направленности. Особый интерес при этом представляет теоретическое наследие египтянина Сейида Кутба (1906–1966), одного из крупнейших идеологов ассоциации «Братьев-мусульман».

Кутб и ассоциация «Братьев-мусульман» («Ихван-аль-муслимин»)

Религиозно-политическая организация «Братья-мусульмане» была основана в Египте учителем начальной школы Хасаном аль-Банной (1905–1949 гг.). В 1928 году в г. Исмаилия он заложил первую ячейку «Ихван-аль-муслимин», а сам аль-Банна стал первым идеологом ассоциации. Необходимость создания подобной организации Хасан аль-Банна обосновал в труде «Новое возрождение». В целом теоретическое наследие основателя «Братьев-мусульман» можно свести к следующим тезисам:

– в результате колониальной экспансии Запада в мусульманском, в частности, в египетском обществе утвердились чуждые исламу социальные институты и нормы, в то время как предписания Корана и Сунны были попраны;

– активно навязываемые исламскому миру западные идеологии и модели развития, равно как и импортируемый образ жизни, абсолютно неприемлемы для мусульман;

– ислам является политической идеологией;

– необходимо возрождение ислама и построение мусульманского государства, функционирующего по законам шариата и обеспечивающего строгое соблюдение предписаний Корана и Сунны;

– все мусульмане — братья и являются единым народом, интересы уммы для исповедующих ислам должны быть превыше узких национальных устремлений, разделение мусульман по этническому признаку недопустимо;

– основная задача исламской уммы заключается в противодействии политической, экономической, идеологической и культурной экспансии Запада;

– «каждый человек — солдат Аллаха, он жертвует собой и ничего не требует взамен».

Лозунгом ассоциации «Братьев-мусульман» стал знаменитый девиз: *«Аллах — наш Бог, Пророк — наш вождь, джихад — наш путь, смерть во имя Аллаха — наше высшее стремление»*. Организация довольно быстро набирала политический вес, спустя пять лет с момента основания «Ихван-аль-муслимин» ячейки ассоциации были созданы уже в пятидесяти городах Египта; впоследствии «Братья-мусульмане» приобрели черты крупного международного исламского движения, которое нашло распространение во многих странах мира. Сама структура организации, которой исследователи дали название «виноградная гроздь», гарантировала строгое подчинение членов каждого из его звеньев своему руководителю. Идеи «братьев» пользовались особой популярностью в народных массах, в частности, среди беднейших слоев общества и мелкой буржуазии. Важно отметить, что акти-

вистами и лидерами «Ихван-аль-муслимин» стали не улемы, а светские деятели. Так, например, и Хасан аль-Банна, и Сейид Кутб были по профессии школьными учителями.

После окончания Второй мировой войны ассоциация «Братьев-мусульман» встала в оппозицию к египетскому правительству, ею было организован ряд покушений на представителей официальных властей. В 1949 году Хасан аль-Банна был застрелен — разумеется, его убийство стало делом рук власти. Стоит отметить, что в настоящее время основным идейным вдохновителем ассоциации можно назвать не его, а Сейида Кутба, пришедшего в организацию в 1951 году. Что касается теоретического наследия Хасана аль-Банны, то оно представляет собой определенный этап развития как собственно идеологии «Братьев-мусульман», так и салафитской политической мысли в целом. Кутб, принимая выдвинутые аль-Банной тезисы в качестве исходных положений собственной концепции, в дальнейшем философски осмыслил и развил эти идеи, а также внес в доктрину «Ихван-аль-муслимин» ряд новых положений. В 1952 году Кутб был избран членом Руководящего бюро ассоциации «Братьев-мусульман» и возглавил Отдел исламской пропаганды. В том же году в Египте произошла революция, в результате которой президентом стал Гамаль Абдель Насер, поначалу сотрудничавший с организацией. Однако теоретическая и практическая деятельность Сейида Кутба пришлась на времена максимальных гонений на «Братьев-мусульман» в период правления Насера, поскольку их политический альянс оказался весьма недолгим. 26 октября 1954 года членами ассоциации, находившимися к нему в оппозиции, было совершено покушение на египетского президента. В результате в том же году организация была запрещена, прокатилась волна арестов ее активистов, которая затронула Сейида Кутба одним из первых, и после пыток он был приговорен к двадцатипятилетнему тюремному заключению, во время которого им была написана серия работ, в том числе и книга «В сени Корана» (далее в нашем исследовании мы будем условно именовать ее тафсиром, хотя сам автор свой труд так не называл). В 1964 году Кутб был освобожден из тюрьмы по ходатайству тогдашнего иракского президента. В 1965–1966 году в недрах ассоциации «Братьев-мусульман» зародился план устранения Насера и прихода к власти, который был раскрыт египетскими спецслужбами. Кутб был снова арестован и после пыток заключен в египетскую тюрьму Тарра. 29 августа 1966 года Сейид Кутб вместе с двумя его соратниками был повешен по приговору трибунала во главе с Анваром Садатом, будущим президентом Египта, впоследствии «прославившимся» печально известными кемп-дэвидскими соглашениями. Причиной приговора послужил труд Кутба «Вехи на пути», который сам автор в предисловии охарактеризовал как инструкцию для революционного исламского авангарда, своеобразное руководство к действию и наставление по обращению с противниками и оппонентами.

Впоследствии творчество Кутба подвергалось разным интерпретациям со стороны последующих лидеров и теоретиков «Братьев-мусульман». Так,

один из учеников Кутба Шукри Мустафа, находившийся вместе с ним в тюрьме Тарра, воплотил в жизнь его идею о создании группы революционно настроенных мусульман, порывающих с отошедшим от ислама обществом с тем, чтобы взять на себя миссию возрождения ислама, создав в 1978 году организацию под названием «Ат-такфир ва аль-хиджра» («Обвинение в неверии и уход из общества»). Также на базе ассоциации «Братьев-мусульман» возник ряд группировок в самом Египте и за его пределами (например, в Палестине «Ихван-аль-муслимин» представлены, в частности, организацией ХАМАС). После прихода к власти в 1970 году Анвара Садата ассоциация в конечном итоге осталась в оппозиции к откровенно прозападному режиму — при том, что поначалу Садат изображал свою лояльность к «Братьям» и даже объявил шариат основой законодательства. Однако этот тактический ход Садата, возможно, желавшего столкнуть исламистов с левыми силами в стране, не отменял тех фактов, что его политика резко шла вразрез с программой «Ихван-аль-муслимин», а сам он был непосредственно причастен к казни Сейида Кутба. «Братья-мусульмане», в свою очередь, с 1974 года развернули активную деятельность против прозападного режима Садата, который в 1979 году объявил организацию вне закона. В том же году он подписал кемп-дэвидские соглашения с Израилем, что послужило причиной удавшегося покушения 6 октября 1981 года, которое было организовано группой «Джихад», также возникшей на базе «Братьев-мусульман».

В период правления Хосни Мубарака у «Ихван-аль-муслимин» появился несколько больший простор для деятельности внутри страны, хотя организация также находится в оппозиции к нынешнему президенту Египта. Стоит отметить, что, начиная с семидесятых годов прошлого века, наряду с радикальным крылом начало формироваться «умеренное» крыло ассоциации «Братьев-мусульман», ориентирующееся на методы парламентской борьбы. Его представители сегодня выступают за принцип разделения властей, избрание президента на ограниченный срок, политический плюрализм, свободу слова и вероисповедания и т. п. В настоящее время «Братья-мусульмане» оказывают значительное влияние на политический процесс в самом Египте, где пользуются популярностью у народных масс. Кроме того, на данный момент «Ихван-аль-муслимин» является одним из крупнейших исламских политических движений и распространилось в Палестине, Сирии, Ливане, Иордании, Судане, Йемене, Ираке, а также в США и в ряде стран Европы.

Особенности становления Кутба и Шариати как исламских политических идеологов: сравнительный анализ

Прежде чем сопоставлять собственно концепции Сейида Кутба и Али Шариати, стоит отметить, что небесполезно было бы сравнить и биографии данных мыслителей. С одной стороны, в них прослеживаются некоторые параллели, а с другой стороны, различия во взглядах Кутба и Шариати во

многом обусловлены определенными событиями в их жизни. Так, у обоих философов рано проявился интерес к политике и социальным проблемам своего времени, в значительной степени сложившийся под влиянием семьи, поскольку их отцы были вовлечены в политическую жизнь. И Шариати, и Кутб имели определенный опыт преподавания, общения с молодежной аудиторией, подрастающим поколением. Так, Али Шариати окончил педагогическое училище в Мешхеде, работал учителем в Ахмадабаде; после окончания Сорбонны и возвращения в Иран он был приглашен на преподавательскую работу в Мешхедский университет, а в 1967–1973 гг. Шариати читал лекции в теологическом центре нового типа «Хусейнийе Иршад». Саид Кутб также начинал как провинциальный учитель, служил инспектором министерства просвещения, автором различных проектов реорганизации системы образования, которые были отвергнуты. Однако при этом стоит отметить, что после возвращения в 1951 году из бессрочной командировки в США он подал в отставку и вступил в ассоциацию «Братьев-мусульман» и с тех пор уделял внимание не организации народного просвещения, а несколько иным вопросам, написав восемь произведений на исламскую социально-политическую тематику. Среди них наиболее известными и значимыми являются работы «Социальная справедливость в исламе», «Ислам и проблемы цивилизации», «Сражение ислама с капитализмом», «Будущее принадлежит исламу», «Эта религия», *«Вехи на пути»*, «Ценности исламского представления» (последняя книга, написанная автором в тюрьме накануне вынесения смертного приговора), а также *знаменитый тафсир Кутба «В сени Корана»*. В то же время Али Шариати, будучи таким же революционным мыслителем, как и Сейид Кутб, всегда проявлял особый интерес к проблеме образования — более того, она была неотъемлемой частью его революционной программы, ибо касалась, в частности, и насущного вопроса о необходимости реформирования исламских богословских учебных заведений. Оба мыслителя получили определенный опыт жизни в западных странах и в соответствии с этим знали реалии и проблемы капиталистического Запада не понаслышке, поскольку Али Шариати учился в Сорбонне, Кутб же в 1947 году был выслан в бессрочную командировку в США за критику режима короля Фарука. И Кутб, и Шариати сочетали теоретическую работу с практической деятельностью, состояли в нелегальных оппозиционных группах, подвергались многочисленным арестам и преследованиям со стороны официальных властей, и оба в конечном итоге приняли мученическую смерть за веру, став шахидами, причем оба они погибли от рук официальных властей. (Напомним, что Али Шариати так же, как и Кутб, стал жертвой правящего режима, поскольку, по наиболее вероятной версии, к его убийству причастна шахская охранка.)

Однако, при всем сходстве, нельзя не отметить и бросающееся в глаза различие, касающееся особенностей духовной эволюции двух идеологов. Так, развитие взглядов Али Шариати можно назвать довольно «равномерным». С одной стороны, исламская составляющая его философии была из-

начально обусловлена семейным воспитанием, что в целом свойственно иранским шиитским теоретикам. Дед Али был авторитетным улемом, отец Мохаммед Таги Шариати — мусульманским активистом, четко заявлявшим о своей антизападной позиции, организатором «Центра пропаганды правды ислама», участвовавшим также в создании специализированной школы толкования Корана, автором работ «Новый тафсир», «Исламская экономика». Примечательно, что Али Шариати отзывался об отце как о своем первом наставнике, повлиявшем на формирование его собственного мировоззрения, а также известно, что Мохаммед Таги Шариати редактировал посмертные издания книг Али. С другой стороны, интерес Али Шариати к западной философии проявился уже в ранней молодости — так, еще будучи студентом Мешхедского университета, он увлекся философией Декарта, ознакомился с трудами Фанона и Тойнби. В дальнейшем эти два неотъемлемых компонента философии Шариати — ориентация как на революционный шиизм, так и на определенные течения в западной философской мысли преимущественно левой направленности — лишь получали дальнейшее развитие, соотносились друг с другом, приобретали новые оттенки. Что касается Сейида Кутба, то здесь ситуация принципиально иная, поскольку его апелляция к политическому исламу, мусульманскому возрождению не была изначальной. В биографии Кутба можно уверенно обозначить своеобразную «точку разрыва», четко разделяющую его жизнь на два качественно разных периода — до 1951 года (его Кутб назвал датой своего нового рождения) и после него, когда Кутб вернулся из США и вступил в ассоциацию «Братьев-мусульман». Став членом данной организации, он в соответствии со своей концепцией резко порвал со всем тем, что связывало его с прежней жизнью и окружением. Если до 1951 года Кутба привлекали социалистические идеи, то после вступления в «Ихван-аль-муслимин» он резко отмежевался от своих прежних духовных исканий, считая ислам беспрецедентным и не сопоставимым ни с какими изобретенными человеком теориями духовным феноменом, в то время как социализм он называл формой джахилийского невежества, никак не совместимого с исламом. Стоит отметить, что предшествующий этому событию острый кризисный период в жизни Кутба, связанный с его высылкой в США, при всем внешнем сходстве также резко отличается от пребывания Али Шариати во Франции. Безусловно, общим для двух исламских идеологов является то, что оба они убедились в обманчивости «прелести» и мнимой привлекательности западной жизни, рекламируемой в странах третьего мира в качестве объекта восхищения и образца для подражания, а также укрепились в своей резко антикапиталистической позиции. Однако для Али Шариати обучение в Сорбонне вовсе не было сопряжено с наиболее мрачным периодом в его жизни, а напротив, послужило возможностью получения прекрасного образования, детального ознакомления с европейской мыслью, творческого развития собственной концепции, общения с известными философами и социологами, повлиявшими на формирование его взглядов, наконец, относительно свободной

деятельности без довлеющей угрозы арестов и тюремных заключений. Таким образом, для Шариати период учебы во Франции имел весьма позитивный характер. Для Кутба же его пребывание в США, очевидно, было связано прежде всего с резким неприятием и отторжением американской действительности, ощущением гнетущего одиночества, обостренным чувством *враждебности окружающего мира*, которого не было у Али Шариати. По наиболее популярной версии, решающим событием, послужившим толчком к вступлению Кутба в ассоциацию «Братьев-мусульман», стало убийство ее основателя и лидера Хасана аль-Банны в 1949 году, которое было воспринято американской политической элитой как большой праздник. Безусловно, в данном случае имеет смысл обратить особое внимание и на существенные различия между такими странами, как Франция и США. Специфика страны, в которой в 1947–1951 гг. жил Сейид Кутб, обусловила не только безоговорочное неприятие им капиталистического пути развития, осознание подлинных устремлений и амбиций американского истеблишмента, но и оказала влияние на ряд отличительных черт его учения. Так, в концепции Кутба получила особое развитие идея о *тотальной враждебности окружающей среды* (в частности, современного общества) и об исламе как о революционной идеологии, бросающей вызов этой среде, а также сделан акцент не на универсальности, а на *уникальности* и *беспрецедентности* исламского послания, что будет подробнее проанализировано в дальнейшем.

Кутб и Шариати: сравнение концепций

И Сейид Кутб, и Али Шариати — мыслители и политические деятели, обладавшие мощным протестным, нонконформистским запалом, который отразился и на их жизни, и на творчестве. Оба они являются философами мусульманского возрождения, носителями представления об исламе не просто как о религии, но и как о революционном политическом проекте, основанном на принципе единобожия. В то же самое время существуют и достаточно явные различия между концепциями этих двух мыслителей, определенными нюансами специфического ракурса рассмотрения ислама в качестве политической идеологии, и в целом философских позиций того и другого автора. Если Али Шариати как мыслитель испытал значительное влияние со стороны европейских философов, что послужило поводом к обвинениям в эклектичности и внутренней противоречивости, то в учении Сейида Кутба прослеживается исключительно мусульманская ориентация. Кроме того, учитывая пантеистические взгляды Али Шариати, стоит отметить особую уязвимость его философии с точки зрения исламской теологии, тем более что он является одним из крупнейших и наиболее влиятельных мусульманских политических теоретиков. Безусловно, при этом сам Кутб как мыслитель также вовсе не безупречен и порой заслуживает основательной критики (однако не огульного и безосновательного обвинения во всех смертных

грехах, чем зачастую чересчур увлекаются клерикальные деятели). Наиболее интересным для анализа в данном случае представляется, на мой взгляд, знаменитый труд Кутба «Вехи на пути». В предисловии к книге автор поясняет, что она написана для мусульманского революционного авангарда, который в будущем возьмет на себя задачу возрождения ислама. Как указывает Кутб, данному авангарду «следует знать вехи на пути к цели так, чтобы они могли определить исходную позицию, природу, ответственность и конечную цель этого долгого путешествия». Таким образом, книга содержит наставления для будущих мусульманских революционеров, основанные на размышлениях Кутба над Священным Кораном. Введение к ней и главы были написаны Кутбом в разное время, а четыре главы — «Природа коранического метода», «Исламская идеология и культура», «Джихад во имя Аллаха» и «Возрождение мусульманского общества и его характеристики» — были взяты им из собственного тафсира «В сени Корана».

Таухид и ширк, ислам и джахилия

Сейид Кутб исходит из того, что «необходимо возродить то мусульманское общество, которое погребено под обломками придуманных людьми традиций нескольких поколений, и которое сокрушено под весом тех фальшивых законов и обычаев, не имеющих даже никакого отдаленного отношения к исламскому вероучению, при том, что, невзирая на это, следующие им именуют себя „исламским миром“»[1]. В своих работах, в том числе и в книге «Вехи на пути», Кутб представляет ислам, возрожденный в его первоначальной чистоте, в качестве революционной программы, имеющей *практическую* направленность, — своеобразной инструкции к действию. Именно такой ислам Кутб представляет в качестве единственной панацеи от бед современного мира, целиком и полностью погрязшего в джахилии (термин, обозначающий доисламский языческий период неведения) — такой же, как до прихода Пророка Мухаммада (СААС), только намного более глубокой. Так, по мнению египетского мыслителя, все наше окружение, верования, привычки и законы даже тех людей, которые живут в странах, именуемых исламскими, являются де-факто джахилийскими. Кутб отмечает актуальность возрожденного ислама не только для арабов и исторически мусульманских стран, но и для всего человечества. Размышления о битве ислама с джахилией являются сквозной темой для всех произведений Сейида Кутба и сопоставимы с учением Шариати о противоборстве религии единобожия и ширка. Напомним, что и «джахилия», и «ширк» — это традиционные исламские термины. Как Кутб интерпретирует данное мусульманское понятие, каков специфический ракурс его рассмотрения? В работе «Вехи на пути» мыслитель пишет: «Ислам строит основания веры и действия на принципе

[1] *Qutb S.* Milestones. New Dehli, 1998.

полного подчинения только Аллаху»[1]. Центральный постулат всей концепции Кутба, являющийся в том числе и отправной точкой при толковании вопроса о джахилии, — *вера в единственность Бога,* ориентация на первый столп ислама — шахаду: *«Ля илаха илля Ллахи ва Мухаммаду Ррасулю Ллахи» («Нет бога, кроме Аллаха, а Мухаммед — посланник Аллаха»)*. В этом Кутб сходится с Шариати, который также апеллирует (в том числе и в своем религиоведческом анализе) к принципу монотеизма, рассматривая его в качестве подоплеки всех различий между таухидом и ширком. Исповедание единобожия является фундаментальной характеристикой и первоосновой исламского вероучения, и, как неоднократно подчеркивает в своих работах Кутб, все остальные положения мусульманской религии так или иначе являются производными от шахады. Египетский мыслитель отмечает следующую неотъемлемую черту ислама: он основывается на неукоснительном следовании божественным предписаниям, законам шариата, зафиксированным не только в писаниях, данных пророкам, и прежде всего в Коране, но и в Сунне Пророка. В данном контексте Кутб призывает обратить особое внимание на вторую часть шахады: «Мухаммад — посланник Аллаха», ссылаясь, в частности, на аяты Корана: **«Кто повинуется Посланнику, тот повинуется Аллаху» (4:80)**; **«И что даровал вам Посланник, то берите, а что он вам запретил, от того удержитесь» (59:7)**. Джахилия же, как подчеркивает Кутб, является не чем иным, как незнанием либо забвением законов и принципов ислама, среди которых главнейшим является таухид. В связи с этим Кутб апеллирует к следующим аятам:

> **Он [один] — тот, кто на небесах Бог и на земле Бог. (43:48)**
> **Решение принадлежит только Аллаху. Он повелел, чтобы вы поклонялись только Ему. Это — правая вера. (12:40)**
> **И сказал Аллах: «Не берите двух богов; ведь Бог — только один и Меня бойтесь!» Ему принадлежит то, что на небесах и земле, Ему — подчинение постоянное, неужели вы боитесь кого-нибудь, кроме Аллаха? (16:51–52)**

Джахилия сопряжена с почитанием в качестве бога кого-либо, кроме Аллаха, равно как и с потаканием собственным прихотям и страстям, а также с подчинением законам, созданным людьми и предназначенным для реализации человеческих эгоистических и корыстных целей, т. е. она связана с ширком. В книге «Вехи на пути» Кутб дает следующее определение: «Любое общество является джахилийским, если оно не посвящает себя повиновению только Аллаху в своих верованиях и идеях, в ритуалах почитания и правовых установлениях»[2]. Наиболее удручающий атрибут джахилии — это наличие в обществе угнетения, эксплуатации и социальной несправеди-

[1] *Qutb S.* Milestones. New Dehli, 1998.
[2] *Qutb S.* Milestones. New Dehli, 1998.

вости. Неотъемлемой чертой джахилийского общества является *тирания, господство богатого меньшинства над бедным большинством*. Угнетателей обслуживают поэты, призывающие поддерживать эту небольшую группку людей, узурпировавшую власть. Основой морали данного общества служит активно рекламируемый принцип: «Кто не угнетает — тот будет угнетен», люди в нем озабочены лишь безудержным удовлетворением своих физиологических потребностей, публицисты и журналисты пропагандируют секс без ограничений, в том числе и гомосексуализм, а развратная жизнь, проституция рассматривается как нечто, чем следует гордиться, в то время как ценность семьи, рождения и воспитания детей всячески дезавуируется. Как утверждает Кутб, мораль в джахилийском обществе ущемляется, касается лишь сферы экономики и отчасти политики (например, вопроса о государственных интересах и т.д.). В целом же люди не стремятся контролировать свои животные инстинкты и направлять их в полезное и конструктивное русло, они являются рабами и этих инстинктов, и других людей. Кутб особо оговаривает, что джахилия — не теория, а способ организации общества, базирующийся на особом способе кооперации индивидов, в основе которого лежат ими же придуманные правила. При этом определенные теории и идеологические системы являются лишь *легитимацией, оправданием существующих политических режимов и социальных отношений.*

Онтология и антропология

Казалось бы, все упомянутые тезисы Кутба в целом напоминают аналогичные рассуждения Али Шариати и вписываются в рамки возрожденческого направления в исламе. Однако есть и некоторые различия между концепцией Сейида Кутба и философией Али Шариати, касающиеся *онтологии*. Так, Шариати как мусульманский мыслитель подвергался серьезной критике со стороны знатоков исламской теологии (прежде всего имама Хомейни), поскольку его представления об онтологии, в частности понимание таухида как единства Аллаха, природы и человека, являются пантеистическими. Кутб, в свою очередь, предлагает иную интерпретацию принципа монотеизма. Так, информацию об онтологии Кутба мы можем почерпнуть прежде всего из его тафсира, который содержит размышления философа над аятами Корана и той картиной реальности, которая в нем обрисовывается. Так, ключевой в плане понимания исламской онтологии египетский теоретик считает маленькую мекканскую суру 112 «Аль-Ихляс» («Чистота веры»):

Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!
Скажи: «Он — Аллах — Един,
Аллах вечный,
Он не родил и не был рожден,
И не был Ему равным ни один!»

В начале комментария к данной суре Кутб приводит слова Пророка о том, что она в смысловом отношении равна трети Корана. Сейид Кутб, в свою очередь, пишет, что сура «Чистота веры» «смогла вместить в себя основные черты, присущие огромной реальности ислама»[1]. Как подчеркивает мыслитель, первый аят данной суры «должен стать глубоким внутренним убеждением, истолкованием бытия и программой жизни» мусульманина. Кутб обращает особое внимание на то, что употребление слова «ахад» («един») вместо, на первый взгляд, синонимичного ему «вахид» («единственный») не случайно и имеет глубокий онтологический смысл. Так, слово «ахад» означает также, что Аллах является единственной подлинно существующей реальностью, ибо «не существует ничего вместе с Ним, кроме Него самого, и что нет ничего подобного Ему»[2]. При этом мусульманин не просто видит проявления этой реальности во всех формах бытия, берущих от нее свое начало, но и по мере совершенствования в собственной вере «перестает замечать во всей Вселенной что-либо помимо Аллаха, так как... считает, что истинная реальность есть нечто, присущее одному лишь Аллаху»[3]. Анализируя суру, Кутб отмечает важные положения исламского вероучения: Аллах является единственным Господином всего сущего, помимо Которого нет никаких господ; сущность Аллаха является постоянной, вечной и изначальной, Ему всегда и во всем присуще абсолютное совершенство. По убеждению Кутба, правомерно также ставить вопрос о том, что любое действие является в конечном итоге делом рук Аллаха, ибо «все сущее черпает свое бытие из этого истинного бытия, как черпает оно свою реальность из этой истинной реальности»[4]. Как отмечает мыслитель в главе «Универсальный закон» работы «Вехи на пути», согласно Корану вся Вселенная была сотворена Аллахом, появилась по Его воле, и Аллах установил непреложные естественные законы, которым следует Вселенная и в соответствии с которыми различные ее части гармонично взаимодействуют друг с другом. В подтверждение собственных рассуждений Сейид Кутб приводит аяты Корана:

> **Наше слово для чего-нибудь, когда мы пожелаем, — что мы скажем ему: «Будь!» — и оно бывает. (16:40);**
> **Он создал всякую вещь и размерил ее мерой. (25:2);**

Человек также является частью Вселенной, и как биологическое существо он не может существовать не по всеобщим законам, установленным Аллахом, он не способен каким-либо образом уклониться от следования им. Так, человек испытывает голод и жажду, воспроизводит себя в соответствии с законами природы, имеющими божественное происхождение. Шариат, предписания которого зафиксированы в Коране и Сунне, т. е. в Божествен-

---

[1] *Кутб С.* В сени Корана. М., 2003. С. 510–511. Комм. к суре 112 «Чистота веры».
[2] *Кутб С.* В сени Корана. М., 2003. С. 510–511. Комм. к суре 112 «Чистота веры».
[3] *Кутб С.* В сени Корана. М., 2003. С. 510–511. Комм. к суре 112 «Чистота веры».
[4] *Кутб С.* В сени Корана. М., 2003. С. 510–511. Комм. к суре 112 «Чистота веры».

ном Откровении, в свою очередь, является составной частью универсального закона, и следование ему обеспечивает установление гармонии между жизнедеятельностью человека и целой Вселенной, а также *природой самого человека*. В данном контексте невозможно не уделить внимание *антропологическому аспекту* философских воззрений Сейида Кутба. Философ указывает, в частности, на аяты Корана, разъясняющие различные аспекты исламского взгляда на человека:

> **И указали Мы ему две дороги — добра и зла;**
> **И повели его на две высоты (90:10);**
> **Мы указали ему путь, благодарен он или неблагодарен (76:3);**
> **Всякая душа есть залог того, что она заслужила (74:38);**
> **Истинно, не меняет Аллах положения людей, пока не изменят они того, что в сердцах их (13:11).**

Как и Али Шариати, египетский мыслитель уделяет особое внимание проблеме *дуализма духа и глины* в человеке, отмечая присущую ему *двойственность натуры*. В тафсире «В сени Корана» Кутб пишет: «Конкретно под двойственностью мы подразумеваем природу его существа (человек создан из глины, и Аллах вдохнул в него дух Его), поскольку человек в равной степени предрасположен к добру и злу, истине и заблуждению. Человек способен распознать, что есть добро и что есть зло, а также направить свою душу как к добру, так и к злу в равной степени»[1]. При этом человеку присуща и сознательность, способность к *различению добра и зла*, что влечет за собой не только индивидуальную, но и коллективную *ответственность* людей за свои поступки и судьбу. Кутб подчеркивает, что «это и есть свобода, которой соответствует ответственность, способность, сопряженная с трудом, и дарование с соответствующей обязанностью»[2]. Выбор человека в пользу одной из указанных дорог обусловлен внешними факторами, которые «пробуждают, обостряют и направляют такую предрасположенность в ту или иную сторону»[3]. Поскольку все эти факторы подчинены Аллаху как единственной подлинной реальности, выбор человека и его свобода ограничены божественной волей.

Данные положения антропологической концепции Кутба очень сильно напоминают аналогичные рассуждения Али Шариати о природе и миссии человека согласно Корану. Более того, подобно Шариати, Кутб обращает внимание на тот факт, что Аллах не предоставил человека самому себе, даровав ему послания, в которых содержатся основные предписания и заповеди, направляющие человека на путь добра. (Напомним, что Али Шариати, в целом соглашаясь с учением экзистенциалистов о свободе и ответственности человека, критиковал их за то, что они не объясняют, как воспользо-

---

[1] *Кутб С.* В сени Корана. С. 308. Комм. к суре 91 «Солнце».
[2] *Кутб С.* В сени Корана. С. 309. Комм. к суре 91 «Солнце».
[3] *Кутб С.* В сени Корана. С. 309. Комм. к суре 91 «Солнце».

ваться данной свободой, в то время как ислам предоставляет ясные критерии различения добра и зла.) Что касается вопроса о миссии человека, то его трактовка Кутбом также весьма схожа с концепцией Али Шариати: человек является наместником Аллаха на Земле и должен быть исполнителем божественной воли в соответствии с теми откровениями, которые ему были ниспосланы. Сейид Кутб делает акцент на том, что если люди придерживаются пути, указанного Аллахом, то жизнь человеческого общества во всех ее аспектах находится в гармонии с миром, также существующим по божественным законам, а положение человека «становится даже выше, нежели статус ангелов». Однако человек, ***наделенный свободой воли и выбора,*** может и уклониться от следования шариату — в таком случае общество, избравшее этот путь, является джахилийским.

Таким образом, можно сделать вывод об исключительном сходстве антропологических концепций Сейида Кутба и Али Шариати, основанных на толковании текста Корана. Существуют и определенные точки соприкосновения между их онтологическими построениями. Так, и у Кутба, и у Шариати схватка между глиной и духом, добром и злом происходит исключительно внутри человека и общества. Природа же не только у Шариати, но и у Сейида Кутба *едина* и полностью подчинена Аллаху — как пишет египетский теоретик в тафсире «В сени Корана», «все сущее является воинством Аллаха»[1]. Однако, в отличие от Али Шариати, Кутб проводит грань различения между Творцом и творением, всецело подчиненным, но вовсе не тождественным Аллаху. Сопоставляя и анализируя онтологические концепции этих двух исламских мыслителей, мы можем заключить, что не только Шариати, но и Кутб (безусловно, в меньшей степени, нежели Али) весьма уязвим с точки зрения исламской теологии. Так, размышления Кутба об универсальном законе, в которых отчетливо прослеживается линия на пропаганду возврата человека к природе, свидетельствуют о том, что теоретик ассоциации «Братьев-мусульман» является космистом, что в целом противоречит Корану, в котором говорится о том, что человек является наместником Аллаха на Земле. Возможно, Кутб как мыслитель проникся духом сочинений философов Просвещения, в частности Жан-Жака Руссо. Однако при том, что установка на космизм достаточно отчетливо выражена в работах Кутба, в его философии прослеживаются и иные, подлинно исламские мотивы. Начнем с того, что онтология Сейида Кутба в любом случае гораздо успешнее вписывается в рамки мусульманского строгого монотеизма, нежели пантеизм Шариати, который абсолютно несовместим с той картиной реальности, которая представлена в Коране. Кроме того, существуют и незаметные на первый взгляд отличия в трактовке двумя мыслителями символики глины и духа. Так, Али Шариати вовсе не придает значения тому аспекту интерпретации коранического текста, что глина является не только составляющей человеческой натуры, но и частью природы. Если Али Ша-

[1] *Кутб С.* В сени Корана. С. 447 Комм. к суре 105 «Слон».

риати толкует данный символ весьма ограниченно, то в концепции Сейида Кутба подспудно присутствует его более расширенная трактовка, причем она прослеживается не в размышлениях египетского философа об онтологии, а в его социальной теории. Конкретно речь идет об учении о джахилии, с анализа которого мы и начали сопоставление философских концепций Сейида Кутба и Али Шариати. Специфическая позиция Кутба, согласно которой все общества, за исключением подлинного мусульманского, которое, по мнению философа, существовало во времена Пророка (СААС) и в эпоху правления первых четырех халифов (Абу Бакра, Умара, Усмана и Али), однозначно являются джахилийскими и враждебными истинному исламу, и ныне имеет некий скандальный резонанс, вызывает много споров и служит причиной обвинения теоретика ассоциации «Братьев-мусульман» в излишнем радикализме и оголтелости. Али Шариати в данном контексте производит впечатление гораздо более вдумчивого автора, учитывая его проницательный анализ западных философских теорий нонконформистской и антибуржуазной направленности, идею о необходимости диалога между радикальным революционным исламом и левыми силами в мире и т. п. Однако и критики Сейида Кутба, и его апологеты, по всей видимости, в большинстве случаев обращают внимание только на поверхностный социальный аспект его концепции. Между тем в учении Кутба о джахилии, а также о группе революционно настроенных мусульман, порывающих с обществом и являющихся носителями программы его переустройства, просматривается скрытый онтологический подтекст (возможно, не вполне осознававшийся и самим Кутбом), сопряженный с тем более детальным осмыслением символа глины в Коране, которое отсутствует в философии Али Шариати. Этот подтекст становится еще более явным в свете анализа ряда особенностей кутбовского взгляда на ислам как революционную программу, не сходного с шариатистским восприятием мусульманства.

Ислам глазами Кутба и Шариати

В отличие от Али Шариати, Сейид Кутб делает акцент не на универсальности ислама, а на его *уникальности* и *беспрецедентности*. «Это [появление ислама] есть выдающееся событие в уникальный исторический момент — событие вселенского масштаба, которое завершило одну эпоху и ознаменовало начало новой эры на этой планете. Оно явилось поворотным судьбоносным моментом в истории всего человечества, а не в истории одной нации или одного поколения», — пишет теоретик ассоциации «Братьев-мусульман» в тафсире «В сени Корана»[1]. Безусловно, в своих работах египетский мыслитель отмечает и универсальность мусульманского вероучения в следующих ее проявлениях. С одной стороны, по выражению Кутба, «ислам касается

[1] *Кутб С.* В сени Корана . С. 355. Комм. к суре 96 «Сгусток крови».

всех аспектов жизни человека, он подобен сильному, высокому дереву, чья тень простирается далеко и широко и чьи ветви достигают неба, и которое пускает корни глубоко в землю»[1]. Кутб подчеркивает, что мусульманство «представляет собой целостную программу, и поэтому нормы поклонения, принятые в этой религии, находятся во взаимодействии с ее обрядами, а личные обязанности — с обязанностями общественными, и все это направлено на достижение того, что пойдет на пользу всем людям»[2], поэтому все предписания Корана и Сунны обязательны для мусульман. С другой стороны, ислам выступает как революционное послание, предназначенное для *всего человечества* и не ограниченное какими-либо географическими или национальными барьерами. К слову, эта мысль явственно прослеживается и в философии Али Шариати. Однако идея о беспрецедентности и уникальности исламского послания является одной из основополагающих, сквозных для всего творчества Сейида Кутба. Он особо подчеркивает, что с приходом ислама «ход истории человечества изменился таким образом, примера которому никогда не было в прошлом, как и не случилось ничего подобного после этого», ибо «человек обрел свое *новое рождение*, получив с неба, а не на земле свои ценности и почерпнув свой Закон из Божественного откровения, а не по чьй-то прихоти»[3]. Если Али Шариати полагал возможным и даже необходимым сопоставление ислама с определенными направлениями в западной философии (марксизмом, экзистенциализмом, маркузианством и т. д.), выявление точек соприкосновения мусульманства с данными учениями и тех преимуществ, которые имеет перед ними ислам, то Кутб счел бы такое сравнение абсолютно некорректным и бессмысленным в силу ряда причин. Во-первых, египетский мыслитель настаивал на качественном отличии мусульманского вероучения от всех иных теорий на том основании, что ислам ниспослан человеку Аллахом и является составной частью действующих во Вселенной универсальных и непреложных законов, а все прочие идеологии изобретены людьми, которые не способны до конца познать эти законы, равно как и самостоятельно изобрести разумные и справедливые правила для организации жизни общества. Все те нормы, которые в основании своем имеют неисламские источники, Кутб автоматически относил в разряд джахилийских. Идеолог «Братьев-мусульман» весьма категорично писал в своих «Вехах» о том, что «существует только одна партия Аллаха, все прочие являются партиями Сатаны и неповиновения», и «есть только один закон, которому стоит следовать, и это — Шариат Аллаха, все остальное основано на эмоциях и импульсах», поскольку «существует только один путь к Аллаху, другие же дороги не ведут к Нему»[4]. При этом Кутб вполне допускал, что джахилийские представления могут включать в себя и некоторые элементы истинности, что особенно характер-

---

[1] *Qutb S.* Milestones. New Dehli, 1998.
[2] *Qutb S.* Milestones. New Dehli, 1998.
[3] *Кутб С.* В сени Корана. С. 354. Комм. к суре 96 «Сгусток крови».
[4] *Qutb S.* Milestones. New Dehli, 1998.

но для верований, содержащих в себе осколки монотеистической традиции. Однако, по мнению Кутба, это не должно иметь для мусульман никакого значения, поскольку, как пишет египетский мыслитель в своем тафсире, «язычество есть язычество, а ислам есть ислам. Различия между ними велики, а единственным путем преодоления этих различий может стать только полный отказ от язычества и полное присоединение к исламу»[1] — иными словами, противоречие между джахилией и исламом *носит абсолютный характер* (данный нюанс, кстати, также несет на себе подспудную онтологическую нагрузку). По убеждению египетского мыслителя, у мусульман не может быть никаких компромиссов с джахилией ни в теории, ни на практике, поскольку альтернатива такова: либо ислам, либо джахилия — их сосуществование исключено. Сейид Кутб полагал вполне приемлемым и, более того, полезным для мусульман заимствовать лишь научные и технические достижения западной цивилизации, поскольку они основаны на экспериментальном методе, активно использовать который в Европе начали в эпоху Возрождения и позднее в Новое время. Кутб отмечает, что успешно применяемый в научных исследованиях экспериментальный метод был заимствован Западом именно у мусульман, поскольку на нем были основаны процветавшие в Халифате науки. Кроме того, в соответствии с концепцией самого Кутба, естествознание базируется не на изобретении, а на открытии объективных законов природы, созданных Аллахом, а потому не важно, занимается данными исследованиями мусульманин или представитель какой-либо иной конфессии либо неверующий. Однако, по мнению Сейида Кутба, обращение мусульман к наследию западных гуманитарных дисциплин абсолютно недопустимо, ибо «философия, интерпретация истории, психология (за исключением тех результатов наблюдений и экспериментов, которые не основаны на чьем-либо мнении), этика, теология и сравнительное религиоведение (кроме статистики и наблюдений) — все эти науки в прошлом формировались и в настоящем развиваются под влиянием джахилийских верований и традиций»[2]. Во-вторых, существует еще один уже упомянутый аспект восприятия Кутбом джахилии: так, она — не теория, а способ организации общества, характеризующийся существованием определенных политических институтов, экономических отношений, традиций и уклада жизни людей. Различные теории лишь оправдывают существующие в обществе отношения. Ислам, в свою очередь, тоже является не абстрактной системой представлений, а программой переустройства общества, имеющей *практическую* направленность (что, кстати, постулировал и Али Шариати), точно так же как Коран представляет собой не источник информации о мире, а руководство к действию, инструкцию по претворению данной программы в жизнь. В соответствии с этим Кутб поясняет, что задача мусульман заключается *не в том, чтобы критиковать джахилийские взгляды*

---

[1] *Кутб С.* В сени Корана.

[2] *Qutb S.* Milestones. New Dehli, 1998.

и представления, а в том, чтобы, ознакомив людей с исламом как революционной программой, *уничтожить существующую систему отношений*, основанную на эксплуатации человека человеком и социальной несправедливости. Любопытно, что данный тезис Кутба, которого никто бы не назвал исламским марксистом (так зачастую идентифицировали Али Шариати) и который решительно отвергал попытки какого-либо отождествления ислама с марксизмом, социализмом, напоминает определенные положения философии Маркса, полагавшего, что реальная борьба заключается вовсе не в критике философских, политических либо правовых концепций, ибо он считал их всего лишь надстройкой по отношению к экономическому базису, в основе которого лежат определенные производственные отношения, сопряженные со способом производства. Конечно, сходство отдельных постулатов в концепциях двух столь разных философов весьма условно, поскольку Сейид Кутб считал такого рода рассуждения корректными лишь в отношении джахилийских теорий и представлений, утверждая при этом, что подлинная мораль находится вне зависимости от окружения, экономической и политической системы, ступени развития того или иного общества. Тем не менее наличие в творчестве Кутба скрытых параллелей с марксизмом, экзистенциализмом — т. е. с теми течениями в западной философии, которые впоследствии Али Шариати рассматривал в качестве близких исламу по некоторым параметрам учений, — факт интересный и заслуживающий внимания. Во-первых, это открытие заставляет лишний раз задуматься об истоках европейской философской мысли, в особенности антибуржуазной, протестно-нонконформистской направленности. Во-вторых, в данном контексте, как и в случае с онтологией Кутба, легко продемонстрировать специфику его концепции. Так, при беглом и не вполне вдумчивом ознакомлении идеолог ассоциации «Братьев-мусульман» может показаться автором довольно прямолинейным, категоричным и резким в оценках, а его теория — внутренне целостной и излишне упрощенной. Тем не менее более детальный анализ выявляет всю глубину и неоднозначность философии Кутба, которая гораздо сложнее, чем это поначалу представляется, поскольку она содержит в себе множество интересных пластов и в то же время не свободна от достаточно глубоких внутренних противоречий и серьезных изъянов. Учитывая высокую вероятность влияния Сейида Кутба на Али Шариати, этот факт становится еще более примечательным, поскольку не исключена возможность того, что иранский мыслитель заметил некоторые сокрытые в философии Кутба мотивы, и они получили определенное развитие в его собственной концепции, инспирируемое и подкрепляемое обучением в Сорбонне и личным общением с маститыми европейскими философами и интеллектуалами. В данном контексте становится актуальным и вопрос об антропологии Кутба и Шариати, поскольку, как уже упоминалось, размышления о человеке обоих мыслителей похожи и основаны на интерпретации текста Корана. В то же время Шариати отмечает сходство между коранической антропологией и учением экзистенциалистов о человеке. В связи с

этим любопытно отметить, что «экзистенциалистские» мотивы в творчестве Кутба также присутствуют, и не только в антропологии. Например, египетский теоретик пишет о том, что сподвижники Пророка, воодушевленные мусульманской верой, сами превратились в живое воплощение идей ислама, а Коран стал частью их личности. Напомним, что Али Шариати выдвигает сходные тезисы в работах «Джихад и шахадат», «Красный шиизм и черный шиизм», анализируя роль членов семьи Пророка (Али, Фатимы, Хасана, Хусейна, Зейнаб) в истории раннего ислама и отмечая, что они обрели свое подлинное существование в качестве идеи (в частности, Хусейн находит его, выбирая шахадат). При этом иранский мыслитель осознанно использует терминологию *экзистенциализма* и апеллирует к определенным положениям данного направления в философии. Кутб, в свою очередь, пользуется той же самой терминологией в отдельных главах своего тафсира — видимо, неосознанно. Например, в комментарии к суре «Слон» мыслитель пишет, что арабы стали *«существовать по-настоящему»*, когда перестали ориентироваться на единство по крови и приняли ислам. Неизвестно, изучал ли Кутб труды философов-экзистенциалистов, однако наличие определенных параллелей, как и в случае с марксизмом, вполне очевидно.

Однако вернемся к вопросу о специфике кутбовского восприятия ислама. Как уже было отмечено в начале нашего исследования, Сейид Кутб настаивает на необходимости возрождения первоначального мухаммедовского ислама, и это положение является одним из краеугольных камней его концепции. Кутб, как и Шариати, делает акцент на практическом измерении возрождения ислама, говоря о необходимости организации мусульманского политического движения, члены которого должны являться носителями исламской революционной программы преобразования общества. Однако, в отличие от Али Шариати, Кутб не уделяет особого внимания таким аспектам возрождения ислама, как реформа мусульманского теологического образования, необходимость расширенного применения иджтихада и т. п. Более того, Кутб, признавая возможность применения иджтихада в отношении вопросов, на которые нет ответа в Коране и Сунне, в целом считал вредным излишнее увлечение проектами реформирования мусульманского права и расценивал их активное обсуждение как занятие гипотетическими проблемами, за которым скрывается отвлечение от реальных и насущных задач. В свете этого становится актуальным вопрос о *движущих силах революции*, о *средствах ведения борьбы* (в первую очередь о джихаде), а также о *сущности ислама как политической идеологии* и *целях мусульманского движения*.

Мусульманский революционный авангард и исламское возрождение

Возрождение подлинного ислама и образование мусульманского политического движения должно начаться, по мнению Кутба, с формирования *ис-*

ламского революционного авангарда, предназначенного для борьбы с джахилией. В данном контексте налицо различия между политическими воззрениями Али Шариати и Сейида Кутба. Если Шариати воспринимал ислам как революционную идеологию *обездоленных масс*, осознавших свое бедственное положение и восставших против тирании под руководством обладающего знанием лидера, то Кутб говорит *не о массовом движении*, а о *группе избранных*, объединяющихся на основе веры и порывающих с джахилийской системой с тем, чтобы сокрушить ее. Возникновение данного авангарда, с точки зрения Кутба, имеет в качестве отправной точки осознание его членами своей общности *не на расовой и национальной почве*, а *на основе веры*. Кутб констатирует тот факт, что с появлением ислама «эта приверженность — приверженность происхождению — закончилась, и этот девиз — девиз расы — умер, и эта гордость — гордость национальностью — исчезла»[1]. Ислам не приемлет ни национализма, ни почвенничества, он отвергает общность по крови, по принадлежности к определенному племени, к какой-либо нации, он не принимает в расчет происхождение, ибо «освободил все человечество от земных оков, чтобы тот мог воспарить в небесах»[2]. Поэтому единственной формой подлинного родства провозглашается *общность по вере*. Кутб поясняет, что, вне всяких сомнений, мусульманин может проявлять добрые чувства к своим родителям-немусульманам, относиться к ним с любовью и признательностью, но только при условии, что они не являются врагами его религии. Именно интересы ислама, а не семьи, племени, государства должны быть для мусульманина первичными. А ислам, в свою очередь, — «это не несколько слов, произносимых лишь языком, и не рождение в стране, называемой исламской, и не наследство, полученное от отца-мусульманина»[3]. Это последовательное исповедание единобожия и подчинение только Аллаху во всех сферах деятельности. Кутб убежден, что вера не может выражаться только на словах, она должна подкрепляться конкретными поступками, проявляться в образе жизни. И формируемый революционный авангард должен состоять именно из мусульман, готовых к таким реальным действиям, а именно: готовых *порвать с джахилийским окружением*. В связи с этим Кутб разрабатывает концепцию *хиджры*[4] — ухода из общества группы людей, берущих на себя миссию возрождения ислама, ниспровержения власти людей над людьми и установления правления Аллаха. Мусульмане — члены этой группы должны порвать со всем тем, что может связывать их с джахилией. Что же конкретно представляет собой джахилия в современном мире? Все те общества и государства, которые не исповедуют религию единобожия и не следуют предписаниям шариата, Кутб относит в разряд джахилийских. Это все государства с капита-

---

[1] *Qutb S.* Milestones. New Dehli, 1998.

[2] *Qutb S.* Milestones. New Dehli, 1998.

[3] *Qutb S.* Milestones. New Dehli, 1998.

[4] В исламской терминологии под хиджрой прежде всего понимают переселение Пророка и его сподвижников (мухаджиров) из Мекки в Медину, которое произошло в 622 году.

листическим и социалистическим строем, примитивные языческие общества, по сей день встречающиеся в Индии, Японии, на Филиппинах и в Африке, а также все сегодняшние иудейские и христианские общества. Помимо этого, джахилийскими по сути своей являются и правящие режимы в исторически мусульманских странах — несмотря на то, что официальные власти могут на словах заявлять о своей принадлежности к исламу. Кутб с горечью констатирует, что «великие религии стали жертвой тех, кто попирал самые их основы и использовал их для различных злоупотреблений, превратившись в игру, участие в которой принимают преступники и лицемеры, и дело дошло до того, что если бы первые последователи этих религий воскресли, то они не узнали бы их»[1]. Подобная печальная участь постигла все авраамические религии — и иудаизм, и христианство, и ислам, нуждающийся теперь в возрождении. Основную проблему Кутб здесь видит не только в том, что эти религии стали жертвой чьих-либо корыстных умыслов, но и в том, что их последователи перестали ощущать себя носителями послания, обращенного ко всему человечеству, забыли о своей особой миссии и погрузились целиком и полностью в омут повседневности. Исламский авангард должен вспомнить об этой миссии и взять на себя задачу возрождения ислама в его первозданной чистоте, при этом противодействуя джахилии. Джахилия проявляет себя в разных формах, но в любом случае мусульманский революционный авангард должен вести с ней борьбу.

«Джихад во имя Аллаха»
(Кутб о средствах ведения борьбы)

В данном контексте необходимо рассмотреть вопрос о джихаде, досконально проработанный Сейидом Кутбом, чего не скажешь об Али Шариати, который гораздо больше внимания уделял проблеме смысла шахадата. Стоит отметить, что Кутб, конечно, упоминает о шахадате. Египетский мыслитель призывает мусульман быть готовыми к мученичеству за веру, напоминая им о грядущем вознаграждении и неизбежном суровом наказании угнетателей и тиранов не только в будущей, но и порой в этой жизни. Однако у Сейида Кутба нет столь детальной проработки темы шахадата, как у Али Шариати, зато вопрос о джихаде который Шариати назвал «славой ислама», теоретик «Ихван-аль-муслимин» рассматривает в качестве одного из главнейших. Глава «Джихад во имя Аллаха» целиком взята из тафсира, поэтому неудивительно, что Кутб разъясняет аяты Корана, в которых говорится о джихаде, подробно освещает его правовые аспекты. Египетский мыслитель констатирует разделение всех людей на мусульман и немусульман. Люди, не исповедующие ислам, с правовой точки зрения образуют три основные группы: это, во-первых, «люди договора», т. е. те неверные (многобожники), с которыми заключен договор о мире, во-вторых, враги ислама, с кото-

---

[1] *Qutb S.* Milestones. New Dehli, 1998.

рыми мусульмане находятся в состоянии войны, и, наконец, дхиммии, то есть люди Писания (иудеи и христиане). Последние находятся под протекцией исламского государства, и мусульмане обязаны уважать их религию и защищать их права при условии, что они ведут себя корректно. В случае выражения открытой неприязни и враждебного настроя по отношению к исламу со стороны дхиммиев мусульмане должны вести против них войну. Что касается тех неверных, с которыми заключен договор, то мусульмане находятся с ними в состоянии мира, если неверные соблюдают условия данного договора. В случае нарушения договора неверными (многобожниками) им должно быть дано предупреждение, затем мусульманам необходимо выжидать четыре месяца и только после этого начинать войну. В целом же Кутб указывает, что людей, с которыми заключен договор, также можно разделить на три категории. К первой группе следует относить тех неверных, которые нарушили договор или не выполняли его условий, ко второй — людей, выполняющих условия договора, к третьей — неверных, не заключивших договор с мусульманами, но тем не менее и не проявляющих к ним какой-либо неприязни. Как поясняет Кутб, последним нужно дать четыре месяца на размышления о принятии ислама либо заключении договора о мире с мусульманами, и в случае их отказа вести с ними войну. Таким образом, египетский мыслитель приводит следующую более точную классификацию. Он отмечает, что всех людей с позиции их враждебности или дружественности по отношению к исламу можно разделить на три основные группы: мусульмане, дхиммии (люди Писания, то есть иудеи и христиане), а также те из неверных, с которыми заключен договор о мире, и противники ислама. Далее Кутб рассматривает вопрос собственно о джихаде, его сущности и задачах. Сейид Кутб критикует расхожее мнение о джихаде как исключительно оборонительной войне против агрессии в отношении родной страны мусульманина. Принимая во внимание тот факт, что ислам признает значимым лишь братство по вере, а не общность по крови, этнической принадлежности, в то время как правящие режимы в называемых мусульманскими странах де-факто являются джахилийскими, Кутб ставит вопрос о том, как нужно понимать термины *Дар-уль-ислам*[1] и *дар-уль-харб*[2] в современном мире. Так, египетский мыслитель утверждает, что подлинной родиной для мусульманина является лишь исламское государство, управляемое по законам шариата, это и есть *Дар-уль-ислам*. *Дар-уль-харб* же включает в себя джахилийские государства, тиранические и враждебные как для мусульман, так и для дхиммиев. В соответствии с этим джихад следует понимать прежде всего как борьбу против джахилийских политических режимов, против Дар-уль-харб. Важно отметить, что при этом Кутб подчеркивает, что цель джихада заключается ***не в том, чтобы заставить всех людей принять ислам***, а в том, чтобы ***изменить окружение, условия жизни, в результате чего люди станут свободны в выборе верований***. Таким образом, джихад в понимании Кутба — это борьба против об-

---

[1] *Дар-уль-ислам* — «обитель ислама», территория, на которой действуют законы шариата.

[2] *Дар-уль-харб* — «область войны», область, враждебная по отношению к исламу и мусульманам.

щественных отношений, основанных на эксплуатации людей людьми, *задача джихада — уничтожение политических режимов, базирующихся на угнетении.* При этом Кутб отмечает, что, вне всякого сомнения, джихад имеет побочное значение оборонительной войны. По глубокому убеждению теоретика «Ихван-аль-муслимин», джахилия не преминет атаковать молодое крепнущее исламское государство, а поэтому мусульмане должны быть готовы к защите своей подлинной родины. Однако при всем этом подобная интерпретация джихада в чистом виде является ограниченной и неверной, не отражающей подлинных целей священной борьбы мусульман.

Кутб о целях мусульманского политического движения и сущности ислама как революционной программы

Каковы же, в конечном итоге, цели исламского политического движения и каким образом Кутб определяет сущность мусульманства? В глобальном онтологическом аспекте «суть этой программы состоит в том, чтобы поклоняться одному лишь Аллаху, поскольку реально существует только Он один, реально действует только Он один и только Его воля способна оказывать влияние на все происходящее»[1]. Кутб отмечает, что в соответствии с мусульманским учением о бытии просто бессмысленно поклоняться кому-либо или чему-либо помимо Аллаха, поскольку нет никакой пользы в устремлении к тому, что не существует реально и не может оказать никакого воздействия на происходящее. Однако это ни в коем случае не означает, что мусульманин должен с неприязнью относиться ко всему сотворенному Аллахом, равно как отстраняться от него и пренебрегать земной жизнью, ибо все это дано Аллахом и подчиняется универсальному закону. Кутб подчеркивает, что освобождение от оков сущего необходимо понимать как «постоянство попыток и непрерывность борьбы, целью чего является возвышение всех людей и обеспечение свободы человеческой жизни»[2].

В свете этого возникает вопрос о практическом воплощении данной программы в действительность и ее политическом смысле. Кутб поясняет, что основная задача ислама как *политической* идеологии заключается в том, чтобы *уничтожить власть одних людей над другими и установить правление Аллаха.* Кутб использует в данном случае особый термин — «суверенитет Аллаха», на который посягнули люди, установившие законы собственного изобретения. Здесь автор нашего исследования считает необходимым дать собственный комментарий к данному тезису египетского мыслителя. Кутб очень точно определил сущность мусульманского вероучения, ибо центральным для ислама является *вопрос о власти*. Дело в том, что в целом под единое понятие «религия» подводятся зачастую весьма несхожие концепции с подчас противоположным содержанием и несовместимыми идея-

---

[1] *Кутб С.* В сени Корана. С. 514. Комм. к суре 112 «Чистота веры».
[2] *Кутб С.* В сени Корана. С. 514. Комм. к суре 112 «Чистота веры».

ми. Собственно, понятия, обозначающие в различных языках то, что принято называть «религиями», вовсе не являются синонимами и не тождественны друг другу (не говоря уже о том, что даже этимология латинского термина «религия» вызывает много споров). Именно поэтому универсальное определение религии дать весьма затруднительно, а в современном религиоведении вопрос о выделении единых критериев для отнесения тех или иных явлений духовной сферы к религии не имеет однозначного ответа. Так, арабское понятие *«дин»,* которое употребляется применительно к исламу, вряд ли имеет какое-либо отношение к латинским словам religio («благочестие», «набожность», «святыня», «предмет культа», «восстановление связи»), relegere («вновь собирать», «приступать к новому выбору», «обратиться к прежнему синтезу, чтобы его переделать»), religare («связывать воедино»). Термин *«дин»* означает *«власть», «закон», «подчинение»,* иные же слова, употребляющиеся по отношению к исламу — *иман* («вера»), *ислам* («предание себя Аллаху»), *ихсан* («истовость», «чистосердечие») — объединены общим понятием «дин», поясняют его и конкретизируют. Именно поэтому определение Кутбом сущности ислама как политической программы, направленной на замену власти людей правлением Аллаха, более чем адекватны мусульманскому вероучению и семантике исламской терминологии. В данном контексте высвечивается еще один подспудный аспект кутбовского тезиса об уникальности ислама: он в корне отличается от иных конфессий, не может находиться в одном ряду с прочими религиями. Строгое единобожие, присущее исламу, — главный, но не единственный критерий различения мусульманства и иных вероисповеданий. Дело в том, что лишь исламу изначально и имманентно присуще политическое измерение. Вполне очевидно, что расхожее клише «политизация ислама» является в научном отношении, мягко говоря, неуместным, ибо употребляющие его совершенно не учитывают семантики арабского термина «дин» и его отличия от значения слова «религия» в его современном понимании. В связи с этим стоит вспомнить высказывание имама Хомейни: «Клянусь Аллахом, что весь ислам — это политика». Неразделимость ислама и политики является не «злостной» выдумкой «коварных» мусульманских фундаменталистов, а сущностной характеристикой исламского вероучения. Априорная связь ислама с политикой, конечно, сопряжена с универсальностью мусульманства, которое объемлет все сферы человеческой жизнедеятельности, в том числе и политику. Однако объяснять принцип единства ислама и политики исключительно тем, что вопросы политики и управления находятся в компетенции фикха наряду с иными проблемами, что мусульманство и эту тему не оставляет без внимания, было бы ошибкой. Тот же аятолла Хомейни, например, не воскликнул, что ислам в целом — это экономика или что весь ислам — это мораль. Связь ислама и политики может быть полноценно объяснена лишь с учетом уникальности мусульманского вероучения, в котором вопрос о власти является самым главным, основополагающим, что и было отмечено Сейидом Кутбом. Безусловно, он не проводит исследования

значения терминов, не анализирует понятие «дин», не рассуждает пространно о связи ислама и политики. Тем не менее в нашем исследовании уже упоминалось, что Кутб многого не проговаривает, существуют скрытые пласты, которые зачастую представляют собой особую ценность — гораздо большую, нежели явные, «лежащие на поверхности» идеи мыслителя.

В своих работах, в частности, в книге «Вехи на пути» Кутб предлагает собственную интерпретацию идеи о необходимости установления правления Аллаха. Сейид Кутб особо подчеркивает, что под суверенитетом Аллаха *ни в коем случае не следует понимать приход к власти духовенства и правление клерикалов.* Как пишет мыслитель в своих знаменитых «Вехах», «в исламе нет „церкви", никто не может выступать от имени Аллаха, кроме Его Посланника»[1]. Данный тезис, вне всякого сомнения, является одной из наиболее сильных сторон философии Кутба, и в вопросе о церкви он солидарен с Али Шариати. Однако стоит отметить, что при этом антиклерикализм Шариати в определенной степени гораздо более продвинут, нежели антиклерикализм Кутба. Так, Али Шариати не просто постулирует отсутствие института церкви в исламе, но и отмечает *особую роль клерикалов в искажении таухидной религии и ее вырождении в ширк*, что особенно актуально в свете бюрократического предательства Исламской революции в Иране. Кутб же говорит просто о забвении законов ислама и обращении к джахилийским нормам и традициям. Египетский теоретик, конечно, поясняет, что они основаны на корыстных человеческих устремлениях, что великие религии стали жертвой корыстных интересов лицемеров, но в данном контексте он практически не рассматривает *специально* вопрос о жрецах как об особой касте, способствующей институциализации таухидной религии, загниванию любой живой и творческой инициативы. Таким образом, в критике клерикализма пальма первенства принадлежит Али Шариати. Тем не менее определенное преимущество есть и у Кутба, ибо он не был вынужден выступать в защиту отдельных представителей духовенства, к чему приходилось порой прибегать Шариати с целью избежать раскола в оппозиции шахскому режиму. Кутб был намного менее скован внешними обстоятельствами, нежели Али Шариати, и замечание египетского теоретика о том, что учреждение власти Аллаха вовсе не подразумевает правления клерикалов, уже само по себе ценно.

Раскрывая суть понятия *«суверенитет Аллаха»*, Кутб поясняет, что под его установлением следует понимать построение *исламского государства*, функционирующего по законам *шариата*. В книге «Вехи на пути» теоретик ассоциации «Братьев-мусульман» дает следующее определение: «Под шариатом Аллаха подразумеваются все законы, предписываемые Аллахом для человека; он включает в себя принципы веры, принципы управления и правосудия, принципы морали и человеческих взаимоотношений и принципы знания»[2]. Общество, живущее по законам шариата, является в полном

---

[1] *Qutb S.* Milestones. New Dehli, 1998.
[2] *Qutb S.* Milestones. New Dehli, 1998.

смысле слова цивилизованным и, в соответствии с космистскими взглядами Кутба, находится в гармонии с универсальным законом Вселенной, пульсирует с ней в едином ритме.

Политическое и экономическое устройство исламского государства в соответствии с проектом Кутба

Каково же политическое устройство исламского государства в соответствии с проектом Кутба? Египетский теоретик является приверженцем идеи Халифата (напомним, что Кутб является представителем *суннитской* возрожденческой мысли) и, естественно, расходится в данном вопросе с Али Шариати. По мнению египетского мыслителя, правитель в исламском государстве должен избираться мусульманами и находиться у власти при условии неукоснительного следования законам шариата, а также соблюдению принципа совещательности («шура»). Таким образом, Сейид Кутб является адептом суннитской концепции власти. В качестве социального идеала Кутб призывает рассматривать исламское государство времен Пророка Мухаммада (СААС) и первых четырех халифов ислама (Абу Бакра, Умара, Усмана и Али). С точки зрения теоретика «Ихван-аль-муслимин», эпоха «праведных халифов» осенена особой благодатью, ибо сопряжена с существованием *уникального коранического поколения.* Под этим поколением Кутб имеет в виду Пророка Мухаммада (СААС) и его сподвижников, для которых «Священный Коран был единственным источником, из которого они утоляли свою жажду, и он был единственным ориентиром, на который они равнялись в своей жизни»[1]. По убеждению Кутба, все эти люди были чисты в своих помыслах и посвятили жизнь беззаветному служению делу ислама, ничего не требуя лично для себя; они всегда руководствовались Кораном и Сунной и стали олицетворением мусульманской веры. Понятно, что в данном вопросе Али Шариати не мог быть полностью солидарен с Сейидом Кутбом, поскольку Шариати, безусловно, счел бы подобную характеристику совершенно справедливой и корректной лишь по отношению к Ахл-аль-бейт, к непорочным имамам шиизма, но никак не ко всем сподвижникам Пророка. Если Кутб всячески превозносит Халифат в качестве образца общественного устройства и высшего достижения цивилизации, то Али Шариати призывает поставить «клеймо „запрещенный“, „недостойный доверия“ и „лишенный права владения“ на лбу Халифата»[2], что характеризует его как гораздо более радикального и продвинутого в социальном отношении мыслителя.

Одной из основ правления в мусульманском государстве Кутб называет *принцип справедливости*. Египетский мыслитель подчеркивает, что эксплуатация человека человеком, безусловно, является атрибутом джахилии. Кутб поясняет, что *исламская экономика* зиждется на неукоснительном ис-

---

[1] *Qutb S.* Milestones. New Dehli, 1998.
[2] *Shariati Ali.* Red Shi'ism: religion of martidrom. Black Shi'ism: religion of mourning.

полнении предписаний шариата, а также на принципе *социальной справедливости*. Однако при этом Кутб, в отличие от Али Шариати, не призывает мусульман к построению бесклассового общества. Идеолог «Ихван-аль-муслимин» отвергает и капиталистический, и социалистический пути общественного и экономического развития, квалифицируя их в качестве джахилийских. По мнению Кутба, вся собственность в исламском государстве должна принадлежать умме. Члены мусульманской общины обладают правом пользоваться этой собственностью при условии, что умма берет этот процесс под контроль. Что касается частной собственности, то Кутб считал вполне допустимым ее сохранение, с той оговоркой, что для ее создания владелец должен использовать личный, а не наемный труд, а рабочим выплачивается достойная заработная плата, составляющая не менее половины прибыли. Важной задачей при этом является недопущение чрезмерной концентрации капитала, возникновения монополий, образования пропасти между богатыми и бедными. Поэтому, во-первых, Кутб настаивал на том, что крупная промышленность и ведущие отрасли производства должны принадлежать к государственному, а не к частному сектору экономики, а прибыль от них должна поступать в народную казну. Во-вторых, в данном случае Сейид Кутб полагал наиболее эффективным механизм *закята* (налога, взимаемого с наиболее обеспеченных членов общества в пользу малоимущих). Закят является третьим столпом ислама и выступает в качестве одного из главных принципов мусульманской экономики, настаиваюшей на необходимости справедливого распределения доходов в исламском государстве. Кутб подчеркивает, что введение системы налогообложения, основанной на взимании закята, позволит избежать излишнего имущественного расслоения и опасной концентрации капитала.

По мнению идеолога ассоциации «Братьев-мусульман», закят должен использоваться исламским государством для финансирования социальной сферы. В результате взимания закята в мусульманском обществе не будет ни слишком богатых, ни слишком бедных, ни ужасающей нищеты, ни чрезмерной роскоши, и всем людям будет обеспечено достойное существование. Кутб также обращает внимание на такие меры, предписываемые исламом, как введение запрета на ростовщичество и спекуляцию, недопущение получения прибыли от чего-либо недозволенного шариатом (торговли алкоголем и наркотиками, игорного бизнеса, проституции и т. п.). В связи с этим Кутб считает необходимым создание исламских банков, дающих беспроцентные ссуды, а также касс помощи обездоленным. Стоит отметить, что указанные меры были предприняты в Иране после Исламской революции, а экономические воззрения Кутба напоминают взгляды имама Хомейни на исламскую экономику. Напомним, что последний, в свою очередь, выступал с резкой критикой в адрес Шариати с его тезисом о построении бесклассового общества и «заигрываниями» с марксизмом. Таким образом, в социальном и экономическом отношении Сейид Кутб стоит на куда более умеренных позициях, нежели Али Шариати.

Заключение

Подводя итог проведенному сравнению, можно сделать заключение о том, что и Сейид Кутб, и Али Шариати как мыслители имеют свои преимущества и недостатки друг перед другом. У их концепций достаточно много точек соприкосновения, что неудивительно, учитывая их принадлежность к стану идеологов исламского возрождения. Кутб как мусульманский философ намного более корректен с точки зрения исламской теологии и онтологии, нежели Шариати, однако последний, безусловно, выигрывает у египетского мыслителя как социально-политический теоретик. Тем не менее мы вынуждены констатировать, что, в отличие от шариатистского дискурса, кутбизм в чистом виде сегодня не может быть востребован. Определенные положения концепции Кутба не просто устарели, но и являются откровенно вредными. Во-первых, они способствуют цивилизационной и политической изоляции мусульман, в действительности работая на хантингтоновский проект столкновения цивилизаций, на создание непробиваемой стены между мусульманами и немусульманами. Во-вторых, налицо препятствование столь необходимому диалогу между радикальным исламом и левыми силами в мире, актуальность которого осознал Али Шариати. В-третьих, Кутб, в отличие от Шариати, ориентируется исключительно на группу избранных, порывающих с обществом и создающих некую жестко структурированную организацию, а не на мобилизацию исламской улицы, имеющей огромный потенциал политического протеста, — тем более, что сегодня мусульманские низы все активнее поднимаются на борьбу с существующим миропорядком и все более явной становится тенденция к их консолидации с нонконформистски настроенными немусульманами. В-четвертых, Кутб является халифатистом, что тоже снижает его рейтинг по сравнению с Шариати. Означает ли все это, что теоретическое наследие Кутба вынуждено пылиться в архиве истории исламской политической мысли, целиком и полностью утратив свою актуальность? Разумеется, нет. Во-первых, Сейид Кутб был совершенно прав, когда говорил, что «необходимо знать вехи на пути». Творчество Кутба представляет особый интерес как для самих мусульман, так и для исследователей исламской политической мысли (могущих и не быть мусульманами), ибо олицетворяет чрезвычайно важный этап развития современной идеологии политического ислама и мусульманского возрождения. Во-вторых, как уже неоднократно упоминалось, философия Кутба содержит в себе множество скрытых пластов, и их тщательный анализ представляется весьма небесполезным занятием. В любом случае, шахид ислама, философ и политический деятель такого масштаба, как Сейид Кутб, никак не заслуживает забвения.

Беседа вторая

(Москва, март 2003 г.)

Участвовали Г. Джемаль, А. Кузнецов,
А. Ежова, А. Шмаков, М. Трефан

Гейдар Джемаль. Существовало два полюса политического нонконформизма. Один из них базировался на КПСС с международным отделом ЦК, которая была в постоянном сговоре и диалоге с капиталистическими странами и империалистической верхушкой. Другой был представлен маргинальными мыслителями, говорящими о религиозной революции (в том числе Али Шариати и Кутбом), «теологией освобождения» (т. е. католическими священниками, ставшими в основном на сторону партизан, от которых Ватикан поначалу полностью отрекся) и протестантским «дискурсом совести». Вдруг происходит обрушение Советского Союза и марксистского дискурса. И революционная тематика с религиозной мотивацией, бывшая периферийной, приобрела статус единственной, т. к. легальный благообразный марксизм, Фишер, «зеленые», правозащита и пацифизм — все это уже полумафиозные полумасонские клубные дела, которые никого уже не интересуют и которых никто не боится.

Христианская оппозиция, по сравнению с Исламской революцией, выглядит, конечно, бледно. Сделать писания Святых Отцов фундаментом социальных аспектов «теологии освобождения» весьма проблематично. Можно возводить ее непосредственно к Евангелию, — такого рода пафос был остро отмечен Достоевским и Розановым[1], — но тогда возникает определенный разрыв с догматикой исторического христианства.

Человечество нуждается в едином протестном языке, которым двести лет был марксизм. Чем он был хорош? Человек мог быть меньшевиком, большевиком, социал-демократом, либералом, французом, индийцем — но все они встречались и понимали друг друга. Сейчас этот язык обесценился, став дурным мифом вчерашнего дня, но потенциал протеста остался, и конфликтность стала еще более высокой, чем пятьдесят лет назад, когда СССР сдавал протестные движения на Западе. Сегодня фактора Москвы нет, и ничто не мешает амплитуде протеста расти, кроме отсутствия общего языка.

Я считаю, что религия, которую Маркс объявил прикрытием экономических стимулов, всегда являлась пружиной социального конфликта — во времена Платона, в Средние века, в эпоху Возрождения. Как правило, революцию организовывали пассионарные элементы нижнего слоя господ-

[1] *Розанов, Василий Васильевич* (1856–1919) — русский философ и литературовед, применивший близкий к ницшеанскому метод «исповедального ассоциатива». Независимо от Фрейда открыл в литературоведении тему психологии. На практике пытался реализовать архетипические модели духовного инцеста, женившись на последней любовнице своего «метафизического отца» Ф.М. Достоевского.

ствующего класса. Вера Засулич и другие вполне прилично «упакованные» барышни стреляли в генерал-губернаторов и шли на каторгу. Понятно, что народовольцы и большевики были крипторелигиозны. Марксизм и был обречен из-за конфликта марксистского дискурса и религиозных инстинктов.

Маркс был очень образованным человеком, и чем больше он рефлектировал, тем больше он камуфлировал. Зачем был нужен материализм? Потому что задачей номер один был разгром клерикальной касты. Но менталитет людей был организован таким образом, что «расклеить» религию и клерикализм было тогда невозможно. Нельзя было сказать, что попы узурпировали религиозную истину. Они контролировали эту тему, и, только ударив по самой теме, можно было нанести удар по социальным позициям касты.

Но сейчас ситуация изменилась, и существует запрос интеллектуальных нонконформистских сил на то, чтобы развести два этих фактора. О том, что этот запрос пробивает себе дорогу, свидетельствует феномен ваххабизма. Конечно, ваххабизм неоднороден, в нем есть разные сегменты и, говоря об антиклерикализме, я имею в виду его салафитское крыло.

В то же время поповщина остается сильнейшим организационным элементом с точки зрения мировой корпоративной олигархии, связанной с высшими эшелонами экуменического духовенства. Она продолжает оказывать сильнейшее влияние на коллективное бессознательное — через культуру, психоанализ, массу подстав и заглушек — на мелкую буржуазию…

Государство имеет два компонента — силовой и аппаратный. Однако силовой компонент может существовать вообще без государства. Главной идеей Ленина было уничтожение государства, а на пути к этому — надо было государство использовать. Но после 1921 г. Ленин был отстранен от руководства страной, и его болезнь была предлогом для его изоляции. Для него даже печатали специальные экземпляры газеты «Правда» с его статьями, а реальные выпуски выходили без этих статей или с сокращениями. Он быстро потерял политическую инициативу.

Система советов — это великая идея, имеющая религиозные корни. Но сами советы не были однородны, и размежевание советов и партии привело к тому, что внутри партии победило бюрократическое ядро, борьба за мировую революцию превратилась в борьбу за то, чтобы сохранить эту «площадку» под себя — что сейчас и произошло в Иране…

Нас интересует, насколько религиозный пафос может обеспечивать социальную критику и быть самодостаточным мотивом для непримиримого отношения к истеблишменту.

Что такое, например, джамаат? Это религиозное братство. Но не монашеский орден, не институт, не воля к пролонгации, а воля анонимных индивидуумов, собранных Провидением здесь и теперь, к реализации финальности этого мира. Иными словами, это не братья через жизнь, а братья через смерть. И абсолютно метафизический фактор становится конкретно политическим. Смерть, понятая как единая точка всех, собравшихся в коммуну, становится основой политической воли.

Антон Шмаков

Теоретическое наследие Калима Сиддыки

Биография Калима Сиддыки

Калим Сиддыки родился 15 сентября 1931 г. на территории нынешнего индийского штата Уттар-Прадеш, в то время — провинции Британской Индии в семье мелких землевладельцев. В 1944–1945 г. во время учебы в школе в Файзабаде стал активистом Мусульманской лиги — политической силы, выступавшей за создание отдельного государства индийских мусульман, что позднее и произошло в действительности во время раздела британской колонии на Индию и Пакистан. Несколько месяцев спустя после раздела, в 1948 г., Сиддыки переезжает в Карачи, где убеждается, что в новом государственном образовании порядки ненамного лучше, чем при колониалистах. Тогда он примыкает к т. н. «халифатскому движению» и начинает издавать газету The Independent Leader. В 1954 г. вместе с группой единомышленников он переезжает в Великобританию, чтобы приобрести некоторые журналистские навыки. Начав в провинциальных изданиях, он постепенно поднимается до должности заместителя редактора газеты Guardian в 1964 г. Заняв более-менее устойчивую социальную нишу, Сиддыки решает получить высшее образование — и к 1972 г. получает ученую степень доктора философии по специальности «международные отношения».

В конце 60-х он возвращается в Пакистан для работы над диссертацией — «Функции международного конфликта: социально-экономическое исследование Пакистана», а также — после начала очередной индо-пакистанской войны, приведшей к образованию нового государства, Бангладеш, — для репортажей в Guardian. На основе этих репортажей в 1972 г. он издает книгу о войне, которая делает имя Сиддыки известным среди обучающихся в Великобритании пакистанских студентов. На одной из встреч с ними в 1973 г. принимается решение создать Мусульманский институт для исследования проблем, стоящих перед исламским миром. Институт, окончательно созданный к 1975 г., становится широко известным, доктор Сиддыки и его коллеги получают приглашения на разного рода конференции, проходящие в Ливии, Саудовской Аравии и т. д., но особенно интенсивной деятельность института становится с 1979 г., когда Сиддыки выступил с безоговорочной поддержкой иранской революции и ее лидера Хомейни. Благодаря такой поддержке, широко демонстрируемой на конференциях, регулярно проходивших под эгидой института в 1980-х гг., Сиддыки становится известным и широкой британской общественности, вплоть до ярлыков типа «враг народа», появившихся в прессе.

Ситуация особенно накалилась после издания Хомейни знаменитой фетвы против Салмана Рушди[1], что в итоге привело Калима Сиддыки к идее создания Мусульманского парламента Великобритании в 1992 г. с целью защиты и лоббирования интересов Ислама на территории Соединенного Королевства. Со временем это направление деятельности переросло в мероприятия по защите мусульман в масштабе всего европейского континента, в частности, Мусульманский парламент развернул активную деятельность в поддержку мусульман Боснии — и даже в более широких масштабах, так, был создан Фонд в поддержку Кашмира. Что касается внутренней жизни британской общины мусульман, то Сиддыки смог организовать в рамках Мусульманского парламента Бейт уль-Маль («Дом Денег» по-арабски) для сбора закята, наладить сеть магазинов, торгующих продуктами халяль, и осуществить другие практические программы с целью организовать жизнь общины. Правда, со смертью Калима Сиддыки в 1996 г. в Мусульманском парламенте произошла серия расколов, что в значительной мере свело на нет многие достигнутые результаты.

Тем не менее, как наследник Мусульманского института, вплоть до нынешнего дня успешно функционирует Институт современной исламской мысли (The Institute of Contemporary Islamic Study, ICIT). Также продолжает выходить газета Crescent International («Международный Полумесяц»), основанная в 1972 г. в канадском городе Торонто, с 1975 г. возглавлявшаяся товарищем Сиддыки, Зафаром Бангашем, а с 1980 г. ставшая изданием Мусульманского института. В 1987–1991 гг. выходила также арабоязычная версия, «Аль-Хиляль аль-Дуали». Кроме того, в 1981–1991 гг. Сиддыки организовал выпуск еще одного издания, Muslimedia.

Кроме того, в наследство от Калима Сиддыки осталось большое количество написанных работ, изучение и популяризацию которых проводят бывшие соратники Сиддыки — Зафар Бангаш, Икбал Сиддыки и другие.

Против Государства-Нации

В своих работах, написанных в 1970-х гг., доктор Сиддыки подвергает критике все существующие режимы в мусульманских странах, а также указывает на глубокий кризис политической самоидентификации. Рассмотрение одной из ранних работ Калима Саддыки, «Towards a New Destiny» («На пути к новой судьбе»), позволит дать некоторое представление о тех идеях, которые будут развиты автором впоследствии.

Работа «Towards a New Destiny» была написана после посещения автором Триполи, столицы Ливии, где по инициативе полковника Каддафи состоялась Конференция исламской молодежи. Сиддыки, участник конферен-

[1] Причем иранское руководство — через нынешнего Президента ИРИ Хатами — консультировалось у Сиддыки, находившегося в то время с визитом в Иране, насчет реакции, которую вызвала книга Рушди «Сатанинские стихи» среди британских мусульман.

ции, описывает ход дискуссии, завязавшейся в Триполи, и высказывает свои критические замечания.

В первых двух главах указывается на позитивное значение конференции, на ее уникальность в том смысле, что в ее названии фигурирует слово «молодежь». На самом деле участников, по мнению автора, можно было бы поделить на три группы: первая — лица от 25 до 40 лет, чья юность пришлась на эпоху окончания колониализма, когда народные массы многих стран с энтузиазмом приняли своих национальных вождей, но, по прошествии ряда лет, не могли не разочароваться в новом руководстве; вторая — лица 20–25 лет, которые находятся в состоянии поиска ислама, но никто не может внятно объяснить, в чем заключается исламский ответ на вызов современности; третья — ученые, в том числе выпускники западных университетов, которые не могут приложить полученные ими гуманитарные знания в мусульманском обществе: в самом деле, разве ислам разделяет предпосылки западной науки относительно сущности человека, его происхождения и взаимоотношения со Вселенной? А если не разделяет, то в чем заключается собственно исламская социология, социальное планирование, политология, экономика? Все эти проблемы — разочарование в проводимой национальными правительствами политике, отсутствие адекватных с точки зрения ислама ответов на актуальные проблемы, необходимость формирования собственно исламского гуманитарного знания — ясно дали о себе знать на конференции.

Самая первая претензия, которую автор предъявляет к организаторам конференции, — ведущая роль Арабского социалистического союза[1], «подмявшего» под себя деятельность Всемирного исламского призыва[2]. Например, председателем на конференции и координаторами отдельных секций были функционеры АСС, а не Всемирного исламского призыва. Аналогично, в ходе самой работы конференции основное внимание было уделено обсуждению Третьей мировой теории полковника Каддафи[3]. В целом же на повестке стояли следующие вопросы:

1) Третья мировая теория;

2) пересмотр системы образования в мусульманских странах;

3) положение в Палестине, Эритрее, на Филиппинах и на Занзибаре;

4) угрозы, которые несет в себе «востоковедение»;

5) потребность в защите арабского языка и способы обучения арабскому языку мусульман-неарабов;

6) пропаганда среди язычников;

7) условия жизни для мусульман в СССР, Тайланде и Болгарии.

В книге Сиддыки подробно излагается рассмотрение первых двух проблем.

Что касается обсуждения Третьей мировой теории, то здесь автор обращает внимание на следующее. В речи аль-Гвейла (al-Ghwail), функционера

---

[1] АСС, правящая партия в Ливии на тот момент.

[2] Организации, созданной в Ливии в 1970 г., от имени которой были приглашены делегаты конференции.

[3] Сиддыки уделяет много места критике этой концепции.

АСС, «презентовавшего» Третью мировую теорию, которая в то время еще не увидела свет в форме Зеленой Книги Муаммара Каддафи, во-первых, выделяются те общие положения, с которыми участники Исламской конференции были безусловно согласны: должен быть очерчен разумный подход к решению стоящих проблем; западная цивилизация больше создала проблем, нежели решила; противоречия западной цивилизации чреваты ее гибелью; когда это (гибель) случится, создастся вакуум, который должен быть чем-то заполнен; ислам, трактуемый как личное благочестие, явно ущербен; основной дискурс будущего будет описан диалогом ислама и марксизма.

При рассмотрении той части выступления, которая касалась предложений экономического характера, Сиддыки выделяет ее определенные плюсы и минусы. Сами положения следующие:

– капитал не должен являться источником социальной несправедливости;

– некоторые виды собственности являются не чем иным, как «воровством» — это собственность на землю, дар Божий, и на сверхбольшие суммы капитала;

– не может быть речи о труде без вознаграждения и о капитале, в основе которого не лежит труд;

– неиспользуемые финансы не должны увеличиваться в объеме;

– закят является лучшим способом борьбы с инфляцией.

Сиддыки отмечает здесь колоссальный прогресс по сравнению с экономическими концепциями двадцатилетней давности, когда все экономические требования «исламских» партий сводились лишь к запрету ростовщичества. Вместе с тем Сиддыки сожалеет о том, что тогда же, на конференции, принятие этих положений не было вынесено на голосование — они были просто озвучены, было упущено время, а вместе с тем еще один шанс остановить сползание интеллигенции к марксизму.

Касаясь политической сферы, аль-Гвейл заявил, что на ее формирование, согласно теории Каддафи, оказывают влияние три силы: религия, национализм и социализм. Это положение было немедленно подвергнуто критике со стороны вице-председателя конференции Биссара аль-Азхара. Он осудил регулярно предпринимаемые попытки сравнения ислама, а было заявлено, что Третья мировая теория является строго исламской, с разного рода «измами», которые гораздо моложе ислама. Далее, он подверг критике термин «теория» как нечто применимое к тому, что человек может увидеть и осмыслить, в то время как Божественное Откровение не укладывается в такие узкие рамки. В итоге был учрежден специальный комитет из четырех человек по смене названия «Третья мировая теория» на другое, которое бы полнее отражало исламское содержание; однако практических результатов этот шаг не имел. Тем не менее важно указать, с каких позиций делегаты подвергли критике националистическую и социалистическую составляющие Третьей мировой теории.

Критика национализма, и в частности насеризма, сводилась к следующим тезисам:

– национализм требует лояльности по отношению к нации, в то время как ислам — лояльности по отношению к Богу;

– национализм является формой трайбализма, осуждаемого исламом;

– национализм создал национальные государства, чьи попытки претворить в жизнь свои интересы ведут к кризисам, конфликтам и войнам;

– национализм привязан к территории, языку, культуре и расе, в то время как ислам не признает географических, лингвистических, культурных и расовых барьеров;

– национализм является продуктом западной цивилизации при ее переходе к секулярному обществу и, таким образом, враждебен религии;

– достигнув Ближнего Востока, националистические идеи привели к расчленению исламского мира;

– является доказанным фактом, что основателями арабского национализма являлись люди, относившие себя к христианам или евреям;

Что касается социализма, то к нему, в свою очередь, предъявлялись такие претензии:

– термин «социализм» взят из философии марксизма, которая так же враждебна исламу, как и капитализм;

– ислам вел борьбу с капитализмом и феодализмом задолго до появления социализма;

– социализм всего лишь заменяет племенные интересы классовыми;

– философская основа социализма уходит корнями в неисламские религиозные традиции;

– исторически социализм является реакцией на кризис капиталистической системы, в то время как ислам находится вообще за рамками этой системы;

– на практике социализм ведет к государственному капитализму;

– как частный (до социалистической революции), так и государственный капитал основан на эксплуатации.

Далее Сиддыки описывает дискуссию, завязавшуюся между сторонниками и противниками «исламского социализма» и «арабского национализма», в частности, обращает внимание на выступление официального представителя АСС, в котором описываются уровни приложения Третьей мировой теории[1] — в ответ было сказано, что незачем изобретать новые термины, когда есть ислам и следует действовать в его контексте. Также дословно приводится словесная перепалка между ливийцами и саудитами[2]. Завершилась дискуссия ничем: АСС остался при своем мнении, что арабский национализм базируется на исламе и, следовательно, не может ему противоречить, а что касается социализма, то он описан в Коране как «со-

---

[1] «Национальный» — арабский национализм, «неагрессивный, гуманный и не противоречащий исламу»; «исламский» — поддержка мусульман во всем мире; в масштабе третьего мира — поддержка борьбы против империализма; «мировой» — равноудаленность от обеих сверхдержав.

[2] Они предъявляли друг другу обвинения в пособничестве Западу — либо через принятие национализма и социализма, либо через принятие сотрудничества с США в нефтяной, военной и финансовой сферах.

циальная справедливость». Что касается оппонентов, большинства участников конференции, согласно Сиддыки, то их точка зрения не изменилась (вышеуказанные пункты). В итоге была принята резолюция, где говорилось: «*Участники конференции считают, что исламская терминология, особенно в той форме, как она присутствует в Коране, Сунне и фикхе, является лучшим способом выражения исламской точки зрения по вопросам политики, экономики, социологии и образования*».

В заключительной части работы Калим Сиддыки развивает это положение резолюции. Он пишет, что в последние 25 лет стало привычкой добавлять слово «исламский» к той или иной концепции, берущей начало в западной мысли. Так появились термины «исламский капитализм», «исламская демократия», которые, с небольшими поправками, такими, как неприятие ростовщичества, являлись фактически капитализмом и демократией в чистом виде. Сейчас, т. е. в начале 1970-х, по мере дискредитации капитализма и сменой демократий на диктаторские режимы, столь же модным становится термин «исламский социализм». Вину за это автор, в частности, возлагает на мусульман, получивших западное образование. Этих «образованных» мусульман он делит на две группы. Первая группа представляет носителей «оперативного знания». Это сторонники применения западных методов с тем, чтобы достичь тех же результатов, что были достигнуты на Западе или в Советском Союзе. Вторая группа мусульман, точнее — заблуждений, распространенных среди мусульман, описывается категорией «неоперативного знания», т. е. «образованные» мусульмане либо абсолютно незнакомы с исламом, либо не видят в нем возможностей для построения тех или иных социальных моделей. «*Термин „ислам" не вызывает в сознании образ живой, динамичной и развивающейся социальной, экономической и политической системы, поскольку в данный момент системы такого рода не существует. Напротив, термин „ислам" используется, чтобы узаконить стагнацию и коррупцию*».

Возвращаясь к идее выработки специфической исламской терминологии, Калим Сиддыки пишет: «*Каждая сфера специализированного знания развивает свой собственный понятийный аппарат, который неизбежно приспосабливается к текущим социальным запросам*». В эпоху колониализма в исламском мире, на самом деле, существовала плеяда мыслителей — к ним автор относит, к примеру, таких деятелей, как Сейид Кутб, Шах Валиулла[1], Джамаледдин аль-Афгани, Ахмад Сирхинди[2] и Мухаммад Икбал — но ни

[1] *Шах Валиулла*, Ахмад Абд-ар-Рахим (1703–1762) — представитель возрожденческого течения в исламе в Южной Азии (т. н. «индийского ваххабизма»), современник Мухаммада бин Абд-аль-Ваххаба. В своих трудах Шах Валиулла отстаивал необходимость возрождения установлений раннего ислама, очищения мусульманской религии от поздних чуждых ей наслоений, возвращения практики иджтихада.

[2] *Сирхинди, Ахмад* (1564–1624) — известный индийский суфий, основатель собственной ветви суфийского ордена накшбандийа — накшбандийа-муджадидийа (сам Сирхинди получил прозвище Муджаддид-и алфи сани — «обновитель второго тысячелетия»). Он выступал в защиту строгого исполнения предписаний шариата, создал собственное учение *вахдат-аш-шухуд* («единство свидетельства») в противовес доктрине Ибн аль-Араби *вахдат аль-вуджуд* («единство бытия»).

одному из них не удалось положить начало развитию специализированных гуманитарных дисциплин в русле исламской традиции. Подобную задачу должно взять на себя специально созданное мусульманами заведение. Деятельность этого заведения будет определяться следующими положениями:

– существует насущная необходимость возрождения мусульманской академической науки, которая будет интерпретировать явления по крайней мере не менее убедительно, чем любая другая академическая традиция;

– изменить порядок в мусульманском обществе невозможно до тех пор, пока обществом не будет принята новая парадигма;

– исходным пунктом новой эпистемологии будет твердая приверженность исламу;

– мусульманская интеллигенция должна обладать потенциалом, необходимым для того, чтобы сформировать общество в соответствии с теми критериями, которые будут выработаны исламской социологией, исламской политологией и исламской экономикой;

– мусульманская интеллигенция должна иметь определенный план действий.

Так была сформулирована идея Мусульманского института. Но еще раньше эта идея активно обсуждалась в кругах пакистанского сообщества, близких Калиму Сиддыки. В рамках Подготовительного комитета по созданию Мусульманского института был разработан проект Устава примерно следующего содержания:

Мусульмане 200 лет находились под игом Запада. Модернизация по западному образцу, осуществленная в последние 100 лет, не покончила с упадком — напротив, в последние 200 лет по вине Запада произошло нарушение социальной гармонии, моральный и духовный кризис. Главное достижение Запада — производство материальных благ — привело к невиданной деградации человека и общества. Ущерб от него столь велик, что восстановить существовавший порядок невозможно; необходимо построить новую политику, новую экономику, новое общество на принципах ислама.

Далее следовали критерии, выработанные в Триполи и приведенные в конце работы «Towards the New Destiny», затем определялись цели Института, например:

– проработка концептуальных карт и оперативных планов на будущее;

– интеграция воедино всего мусульманского наследия, а также современной мусульманской мысли;

– создание альтернативных социальных, политических и экономических моделей.

Затем следовало утверждение, что ни один сектор исламского общества не может сцементировать собой фундамент будущей цивилизации. Но есть два полюса — модернисты и традиционалисты, со своими плюсами и минусами. Искомый сектор должен обладать позитивными качествами обоих полюсов и отбросить их негативные качества. Наиболее вероятно, что к данному сектору следует отнести проживающих на Западе мусульман-эмигрантов.

Уже в рамках деятельности Института вышла работа Сиддыки «Исламское движение: системный подход» («Islamic Movement: A Systems approach»), текст которой первоначально был подготовлен в 1976 г. для выступления на Третьей сессии Всемирной ассамблеи мусульманской молодежи в Эр-Рияде.

Сиддыки демонстрирует возможность применения к исламскому движению во всем мире системного подхода. Приняв исламское движение за *систему*, он считает, что, следовательно, все участники движения будут обладать определенным кодом восприятия информации. Также логически выводится факт существования *подсистем* исламской системы, чей масштаб варьируется от уровня национального государства до сельской мечети. Типичными подсистемами являются международные учреждения (Исламский банк развития), политические партии (Джамаат-е Ислами в Пакистане), центры образования (Аль-Азхар), молодежные движения, как, например, в ЮАР. Многообразие подсистем создает возможность широкого выбора, т. е. каждая подсистема может принять, а может отвергнуть определенный фрагмент окружающей реальности.

Исламское движение ввиду отсутствия иерархии, т. е. упорядоченной структуры, является *диффузной* системой. Также очевидна *открытость* этой системы. Непросто определить *системообразующий элемент* исламского движения. Возможно, таким элементом является принадлежность к **умме**. Но огромные массы мусульман имеют своей целью только выживание; другие — состоятельная прослойка мусульман, средний класс, «спецы» — заняты извлечением прибыли: такова их цель; прослойка «образованных» (имеется в виду западное образование) также не имеет ничего общего с целями исламского движения. Особенно следует отметить тех людей, которые отстранились от социальной активности и сосредоточились на личном благочестии. Исключив все названные группы лиц, получаем ядро, представляющее собой «*открытую, диффузную, распространенную по всему миру систему, в которой мусульмане индивидуально и в группах сознательно работают в направлении реконсолидации уммы в форме поведенческой, операционной и целеориентированной системы*» — такое определение дает Сиддыки исламскому движению.

Структура исламского движения такова, что оно представляет собой *«ультрастабильную систему»*: если какая-то подсистема будет атакована извне, то даже полное уничтожение этой подсистемы не приведет к уничтожению исламского движения в целом[1].

Исламское движение не является *функциональной* системой в том смысле, что, выполнив определенную миссию, такая система должна прекратить свое существование. Согласно Сиддыки, исламское движение является *«поведенческой системой»*, задачей которой является регулировать свое собст-

[1] Оккупировав Индию, англичане уничтожили империю Великих Моголов, мусульманский средний класс, земельную аристократию и военное сословие, но не смогли уничтожить более мелкие подсистемы — сеть мечетей и медресе; как результат, со временем система была восстановлена в форме государства Пакистан.

венное поведение и отражать агрессию извне. В свое время, в первые века после Пророка (СААС), это являлось причиной массового обращения в ислам — поведение элементов исламского движения было настолько привлекательным, что вступавшие в контакт с исламским движением принимали и источник такого поведения — сам ислам. Но сегодня вследствие диффузного характера системы разные части движения следуют разным поведенческим моделям, причем оправдание каждой модели («исламскому капитализму», «исламскому социализму») ищется в исламе.

Исламское движение является *«самокорректирующей системой»*. Далее, в отличие от других поведенческих систем, исламскому движению присущи ясно определенные *нормы*, хорошо известные *методы* быть приверженным этим «нормам», вся система и отдельные подсистемы обладают твердой памятью относительно этих норм, а также им присуще ожидание того, что однажды эти нормы будут восстановлены в качестве основной *модели* поведения. Здесь нормы заключены в Коране, метод — в Сунне, а модель — в Медине времен Пророка. С точки зрения системного анализа, деятельность «Братьев-мусульман» и «Джамаат-е ислами» с их попыткой воссоздания ситуации в Медине в современных условиях может быть названа созданием *«замкнутой системы с обратной связью»*.

Любая система существует в окружении. При этом есть три варианта взаимодействия системы со своим окружением. Первый вариант — это попытка изоляции системы, т. е. намерение сделать систему закрытой. Для второго характерно стремление оккупировать как можно большую часть своего окружения. Третий вариант заключается в попытке приспособиться к давлению со стороны окружения. Многообразие исламского движения позволяет говорить о том, что *его окружение представляет собой всю совокупность существующих поведенческих систем*.

Исламское движение не является *интегрированной* системой. С другой стороны, его подсистемы являются интегрированными. Исламская деятельность характеризуется двумя основными чертами: отсутствием единого руководства и *«поведенческой шизофренией»*. Под последней понимается следующее. Все функциональные политические и экономические структуры в мусульманских обществах являются *«современными»*, этим же структурам обычный мусульманин уделяет большую часть своего времени, в то время как сердцем он чувствует приверженность исламу. При этом сам ислам требует от мусульманина, чтобы тот уделял ему все время, более того, «ислам может решить все проблемы», в то время как мусульманин данного типа — ни одной: получается замкнутый круг.

Исламское движение является системой, находящейся в состоянии *расстройства*. Как поведенческая система оно неэффективно, так как требуется восстановить коранические нормы во всем их объеме. *Самокоррекция* функционирует в искаженном режиме. Цели и средства достижения целей системы и подсистем не соответствуют их возможностям — на это направлены лишь усилия маргинальных слоев, в то время как основные группы

задействованы в неисламских структурах. Основная причина этого в том, что информационные процессы контролируются неисламскими источниками. Функцией информационного процесса в исламском обществе должно стать восстановление норм, в то время как в настоящее время информационный процесс ведет к внедрению западных ценностей.

Произошедшая в неисламском окружении «промышленная революция» не могла опираться на исламские нормы. В то время как Запад на раннем этапе развития своей цивилизации не стеснялся заимствовать технические достижения, сделанные мусульманами, «социальные науки» ни у кого заимствованы не были и являются чисто западным изобретением. Существует разница между науками о природе и науками о социуме; открытия в сфере последних делаются постфактум на основании уже произошедших социальных изменений. Таким образом, автор снова подходит к идее о необходимости создания исламской «социологии, политологии и экономики». Тем самым будет взят под контроль информационный процесс в исламском мире и, следовательно, будет заложен фундамент для проведения операции по «коррекции» системы и восстановлению первоначальных норм.

И работа 1973 г., являющаяся результатом анализа деятельности конференции в Триполи, и работа 1976 г., служащая попыткой применения самого «модного» научного метода — системного подхода — к изучению исламского движения, приходят к выводу о необходимости выработать специфический исламский дискурс. Сам Сиддыки, специалист в области международных отношений, уделил значительное внимание созданию исламской политологии и, если так можно выразиться, исламской «геополитики». Одна из первых работ в этом направлении, написанная в 1977 г., называлась «По ту сторону мусульманских государств-наций» («Beyond the Muslim Nation-States»). Кстати, и раньше автор делал различие между «мусульманским государством», куда он относил даже такие страны, как насквозь секуляризированные Бангладеш и Индонезия, т. е. абсолютно все страны, населенные «этническими мусульманами», и «исламским государством», примера которого до 1979 г. просто не существовало.

В начале работы автор повторяет свою мысль, что пока не существует исламской политики — ни на уровне политического «искусства», практического применения политологии[1], ни на интеллектуальном уровне, уровне теоретической политологии. Мусульманин-политолог как бы дробится на отдельно «мусульманина» и отдельно «политолога»: «*Мусульманин, занимающийся политологией, полностью независим от своей дисциплины*».

Касаясь генезиса науки политологии, Сиддыки сначала приводит популярное мнение, что эта дисциплина ведет свое начало от трактата Платона «Республика» (далее — к Гоббсу[2], Локку[1] и т. д.), затем задается вопросом —

[1] Этот уровень он далее не рассматривает.

[2] *Гоббс, Томас* (1588–1679) — английский философ и политический мыслитель, автор теории «общественного договора» как способа защиты от «войны всех против всех», в результате которого люди отчуждают часть своих прав в пользу «абсолютного просвещенного монарха»,

где была политология во временном интервале между Платоном и Новым Временем? — и отвечает: в средневековых католических университетах, на факультетах права и теологии. Далее автор «копает глубже»: почему Католической церкви не было необходимости выделять политологию в качестве отдельной дисциплины? Потому что необходимость в политологии возникла прежде всего в Новое время. Опять же, почему? Потому что с началом планетарной гегемонии Запада ему понадобилось два типа пропагандистов: историки, чья задача — «анализировать» покоренную цивилизацию, сводя ее смысл в итоге к паре монографий, и политологи, чья задача — доказать превосходство своей цивилизации. Разве политологи опираются на труды Газали, ибн Таймийи[2] или ибн Халдуна[3]?

Как же мусульманам удалось прожить более тысячи лет без политологии? Дело в том, что политика — это самая суть собственно ислама, в отличие от христианства. Но исламское государство, преследовавшее в качестве цели претворение религиозных идеалов, отличалось от современного национального государства, служащего интересам нации.

Все современные мусульманские государства являются государствами национальными, созданными колонизаторами по собственным моделям. Эти модели фактически *обеспечивают сохранение колониальных порядков в отсутствии прямого управления из метрополий*. Интеграция в мировое капиталистическое хозяйство — тот же колониализм: ТНК ничем не отличаются от Ост-Индской компании. С таким положением дел надлежит покончить.

Исламское государство: пример Ирана

Исламская революция 1978–1979 гг. в Иране, приведшая к установлению Исламской Республики, была встречена Калимом Сиддыки с восторгом. Будучи достаточно неожиданным явлением, эта революция тем не менее,

---

который, в свою очередь, обязуется гарантировать их безопасность и исполнение законов. Образ государства как Левиафана — продукт творчества Гоббса.

[1] *Локк, Джон* (1632–1704) — английский философ-сенсуалист, критик теории «врожденных идей» Декарта (выдвинул тезис «в разуме нет ничего такого, чего не было бы в чувственном опыте»), один из первых теоретиков либерализма.

[2] *Ибн Таймийа* (1263–1328) — исламский богослов, последователь ханбалитского мазхаба. Ибн Таймийу часто называют «предтечей ваххабизма». Он ратовал за очищение ислама от нововведений (бид'ат), строгое следование Сунне и посредством этого возвращение к установлениям первоначального ислама, категорически выступал против пантеистических идейных построений. Ибн Таймийа осуждал культ святых и даже паломничество к мавзолею Пророка (СААС) в Медине. В своей доктрине Ибн Таймийа пытался совместить элементы калама (опора на разум), традиционализма (опора на Сунну) и суфизма (опора на волю) в рамках ханбалитского мазхаба. В своей политической доктрине ибн Таймийа выдвинул идею договора между имамом и мусульманской общиной о лояльности, выступал за укрепление исламского государства.

[3] *Ибн Халдун, Абдуррахман Абу Зейд* (1332–1406) — арабский факих, социальный философ, историк, автор труда «Книга поучительных примеров и сведений из истории арабов, персов, берберов и других современных им могущественных народов», во введении к которому изложил свою социальную философию.

привела к практической реализации того комплекса идей, который на протяжении всех 1970-х гг. разрабатывался Мусульманским институтом.

Уже в 1979 г. Сиддыки издает исследование под названием «Состояние мусульманского мира сегодня», написанное в форме полемики с опубликованной в Guardian, где в 1960-х работал и сам Сиддыки, статьей «1400 years of Islam»[1]. Основная претензия к авторам статьи: те утверждают, что ислам не был в свое время, подобно христианству, «оживлен заново» под воздействием Реформации.

Калим Сиддыки пишет: *«За последние 200 лет мусульмане не были движущей силой истории; мусульмане были жертвой истории»*. Главный результат этого факта — «фрагментация» уммы на множество мелких государств. Для политического воскрешения ислама необходимо осознать, что *«все вне ислама враждебно нам»*. В то же время Guardian считает, что исламу не миновать фазы, аналогичной европейскому Ренессансу и Реформации; он сведется к наличию *«своего Папы и коллегии кардиналов»*. Насаждение вестернизированных элит в мусульманских странах, которые как раз-то *«вне ислама»* и существуют (!), — попытка втиснуть историю ислама в то русло, по которому прошло развитие Запада[2]. До поры до времени «все идет по плану»: политика, экономика... Образование подчинено западным стандартам, как о том не уставал писать Сиддыки на всем протяжении 1970-х гг.

Но вдруг «план» дает сбой: в Иране происходит Исламская революция, являющаяся результатом того, что в рядах уммы всегда существовало исламское движение, движение активного меньшинства мусульман в эпоху полного политического затмения для большинства. Прежде отдельные исламские движения терпели крах, в том числе и по причине обращения к «демократическим» методам борьбы. Между тем Сиддыки указывает, что *«демократия является инструментом status quo. Демократия не потерпит таких изменений, которые происходят за пределами узкого набора вариаций, характерного для данной политической системы»*. Мусульманские деятели, искавшие аналогию между принципом демократии и исламским принципом шуры, были в корне не правы, ведь *«в тот момент, когда вы принимаете демократию, вы автоматически принимаете и легитимность существующей системы»*. В то же время иранская революция исходила из *«тотальной и непримиримой оппозиции в отношении превалировавшей в стране системы»*.

Иранская революция не имеет прецедентов в истории. Студенчество, университеты, «вестернизированный» сектор примкнул к революции — ни одна политическая теория не могла бы спрогнозировать союз «модернистов» и «традиционалистов». *«Обучая студента английскому, вы не поменяете его политической культуры. Надевая на него джинсы, вы не поменяете его политической культуры»*. Внешне «вестернизированный» человек остается мусульманином, т. е. приверженцем «политической культуры»

---

[1] Поскольку год, на который пришлась иранская революция, был годом начала нового — пятнадцатого века по мусульманскому летоисчислению.

[2] Именно с Ренессансом, Реформацией и так далее.

ислама. Это положение повторяет один из тезисов, лежащих в основе Устава Мусульманского института о том, что ни модернисты, ни традиционалисты, а «третий полюс», скорее всего — мусульмане, эмигрировавшие на Запад, но оставшиеся приверженными политической и социальной культуре ислама, — станет основой новой исламской политической элиты. И в других мусульманских странах данная модель должна сработать: «Инша Аллах, — пишет Сиддыки, — режимы в соседних с Ираном странах падут в самое короткое время». Спустя четверть столетия можно оспорить это предположение. Но пока продолжим рассмотрение взглядов Калима Сиддыки, сложившихся в то время, когда от революции еще ожидали большего, чем она в реальности дала.

В статье, посвященной покойному Имаму Хомейни, в 1990 г. Сиддыки пишет, что истоки революции надо искать в событиях 200-летней давности, когда в шиизме победило течение **усулийа**, выступавшее за продолжение **иджтихада**. Более подробно и в более широком контексте Сиддыки касается этой проблемы в работе «Процессы заблуждения, отклонения, исправления и сближения» («Processes of Error, Deviation, Correction and Convergence»).

Между Адамом и Мухаммадом было 124 тысячи пророков. Бог, таким образом, долго подготавливал человечество к последнему Откровению. Период **джахилии** должен был со всей наглядностью продемонстрировать преимущества последовавшей миссии Пророка. Аналогично, 1400 лет после выполнения этой миссии демонстрируют, что происходит с человеком в случае отклонения от **Сырат аль-мустаким** [«Сырат аль-мустаким» — ар. «прямой путь». В частности, первая сура Корана «аль-Фатиха» («Хамд») содержит следующие аяты: **«Веди нас прямым путем, путем тех, которых Ты облагодетельствовал, не тех, которые находятся под гневом, и не заблудших» (1:6–7)**]. Имеет место «неоджахилия».

Отклонение бывает двух видов. Первый — отклонение тех, кто никогда не принял ислам, боролся с ним и создал у себя цивилизацию **куфра**. На данный момент наиболее ярким воплощением первой разновидности девиантов является Запад. Запад включает и множество незападных субкультур — китайскую, японскую, индийскую цивилизацию. Также Запад вбирает в себя остатки религиозных традиций: христианство, в форме, сложившейся после эпохи Ренессанса, ориентированное на сионизм, иудаизм и воинствующее крыло индуизма. Наконец, частью Запада является вестернизированная прослойка мусульман, к которой относятся правящие элиты всех мусульманских стран, кроме Ирана.

Ко второму виду отклонений относятся все противоречащие Корану и Сунне концепции **уляма**. Вместе с тем всегда находились улемы, которые исправляли девиацию, являлись корректирующей силой уммы.

Исправлением девиантных точек зрения и их последующим объединением на правильной основе на протяжении тысячелетий занимались пророки. Сейчас такая задача возложена на особых агентов: индивидов, движения и исламские государства. Примерами агентов-индивидов являются Хасан аль-

Банна и Маулана Маудуди[1], создавшие, соответственно, агенты-движения: «Братьев-мусульман» и «Джамаат-е Ислами». Но подлинным агентом, по мнению Сиддыки, должно выступать исламское государство: так, саудовский режим тратит колоссальные средства на **да'ва** (исламский призыв), но *«да'ва без исламского государства — это все равно что приглашение без адреса»*.

Образование исламского государства является завершающей стадией исправления ошибок, но для суннитов этот процесс — процесс исправления — еще только начинается. В то же время среди шиитов данный процесс начался с момента гибели имама Хусейна (АС), с отрицанием легитимности халифов и их наследников, вплоть до нынешних прозападных режимов. Следующей ступенью стала борьба двух богословских школ, **ахбарийа** и **усулийа**. Первые считали, что в отсутствие Двенадцатого имама критерием истины являются **ахбар** (хадисы), в то время как для вторых были приемлемы и самостоятельные умозаключения **(иджтихад)**, осуществляемые **муджтахидами**. Все, кто не являются муджтахидами, должны следовать тому или иному наставнику из числа муджтахидов **(таклид)**. Старшие муджтахиды называются **маraджи-е таклид** (единственное число — **марджа-е таклид**).

Точка зрения усулитов победила, и тем самым на данной фазе удалось осуществить две важные вещи. Во-первых, были открыты «врата иджтихада». Во-вторых, в противовес нелегитимной власти был создан влиятельный институт марджа-е таклид. Таким образом, в период правления Каджарской династии (1795–1925) в Иране улемы являлись представителями

[1] *Маудуди, Абул Ала* (1903–1979 гг.) — индо-пакистанский мусульманский суннитский теолог и политический теоретик, основатель и лидер партии «Джамаат-е Ислами», автор более 120 книг, в том числе и перевода Корана на язык урду и комментария к Корану «Тавхим аль-Коран», многочисленных статей на исламскую тематику. В своих трудах Маудуди отстаивал концепцию исламского государства (в ее халифатистском варианте), а партия «Джамаат-и Ислами» провозгласила в качестве собственной цели построение мусульманского государства в Пакистане. Собственную концепцию исламского государства Маудуди называл проектом *теодемократии*. Согласно проекту Маудуди, исламское государство базируется на четырех основных принципах: 1. Верховная власть принадлежит Аллаху, правительство же выполняет функцию наместника Аллаха на Земле. 2. Шариат является основным законом страны. 3. Действующее законодательство не должно противоречить шариату (по мнению Маудуди, законодательная деятельность допустима при условии соответствия принимаемых законов шариату, а потому Маудуди был сторонником введения в Пакистане двухпалатного законодательного органа). 4. Государство не должно преступать границы, установленные исламом. Огромную роль Маудуди отводил фигуре халифа (эмира), выборы которого должны проводиться путем прямого голосования. Кроме того, теолог признавал необходимость существования совещательного органа — Маджлис-и Шура (Консультативного совета), с которым халиф должен советоваться при управлении страной. Элементами исламской парламентской демократии Маудуди называл Коран, Сунну, иджтихад, кийас, аль-иджму и принцип «шура» (совещательность). Однако при этом полномочия халифа намного шире (поначалу Маудуди был сторонником предоставления халифу практически неограниченных полномочий), он контролирует работу всех ветвей власти, имеет право накладывать вето на решения Шуры, а также распускать ее, спорные же вопросы должны выноситься на всеобщий референдум. Маудуди ратовал за то, что во главе исламского государства должны стоять «улемы нового типа» (которых отличает сочетание «набожности муджтахида с современным мировоззрением»), поэтому Маудуди как теоретик и политический деятель пользовался особой поддержкой со стороны мусульманского духовенства.

своеобразного *«внетерриториального исламского государства»*. Примером их политической деятельности является знаменитая **фетва** Мирзы Хасана Ширази в 1892 г., направленная против британской табачной монополии. Таким же примером может служить активная роль улемов в революционных событиях 1905–1911 гг.

Наряду с этим, в данной ситуации существовало два негативных момента, оба из которых были взаимосвязаны друг с другом: марджа-е таклид не являлся высшей политической инстанцией (таковой являлся шах); существовало множество мараджи-е таклид. Хомейни с 1962 г. говорил о необходимости взятия власти муджтахидами и позднее, в эмиграции, развил концепцию **велаят-е-факих**. Наконец, в фетве от 6 января 1988 г. имам говорит о принципе исламского государства как о «самой важнейшей из Божественных заповедей, обладающей старшинством по отношению ко всем вторичным заповедям» и о преемственности между властью Пророка (СААС) и властью исламского государства — последнее, по мнению Сиддыки, является, таким образом, коллективным **«халифом»**. **Вали-е факих** (правящий факих) является **наибом**, т. е. представителем, наместником Бога. Так концепция Хомейни справляется с существовавшими прежде недостатками усулийи, передавая одному из муджтахидов — вали-е факиху — высшую политическую власть и ограничивая носителей данной высшей власти одним лицом.

Идеи, победившие в 1960–1980 гг. в Иране, сформировались в рамках школы усулийа, основатель которой, Алляма Хилли, жил на рубеже XIII–XIV вв. (умер в 1325 г.). Таким образом, Хилли и Хомейни разделяют семь столетий. Но суннитский мир находится на еще более ранней стадии развития.

Сунниты приняли узурпацию Омейядов не потому, что считали их достойными власти. Нет, в отличие от шиитов, сунниты считали, что сопротивление властям представляет собой еще большую **фитну** (смуту), чем все то, что творили Омейяды. Так принятие титула **малик** (монарх) получило санкцию со стороны большинства общины, и было положено начало системе **малюкийа** — наследственных деспотических династий. Успехи арабских завоеваний позволяли не обращать внимания на этот глубинный политический кризис, который дал о себе знать только с началом европейской колониальной экспансии. В Первую мировую войну было разгромлено Османское государство, конец которому положил Мустафа Кемаль, ликвидировавший титул халифа в 1924 г. Во всем суннитском мире, за исключением «халифатского движения» в Индии в 1919–1922 гг., реакция на произошедшее была весьма слабой. Что касается улемов, то они быстро нашли себе нового патрона из числа малюкийа — Саудовскую Аравию. Позднее имело место создание исламских движений Хасаном аль-Банной и Маудуди; но обе попытки были неудачны. Более того, подобного рода реакцию нельзя приписать улемам, т. к. оба деятеля к ним не принадлежали.

Таким образом, состояние суннитского мира соответствует состоянию мира шиитского где-то периода династии Сефевидов (XV–XVIII вв.). Открытие «врат иджтихада» позволит функционировать «агентам ислама» на уровне

индивида и движения. Процесс перехода от агента-движения к агенту, выраженному в форме исламского государства, и есть, согласно Сиддыки, Исламская революция. Следует напомнить, что такого рода агентам Сиддыки в начале данного исследования отвел роль, прежде присущую пророкам и заключающуюся в исправлении отклонений, имевших место в истории ислама. Логично, что одним из выражений сходства между миссией пророков и миссией агентов, высшим из которых является исламское государство, является концепция Имама Хомейни, согласно которой вали-е факих является наибом и халифом Пророка (СААС).

Калим Сиддыки подчеркивает, что революция в Иране являлась не столько «шиитской», сколько исламской, предпринятой в интересах всей уммы. В 1980 г. Сиддыки предвидел, что первое исламское государство будет построено по «примитивной модели». Бюрократия в новом государстве оставалась «иранской» по духу и мыслила «национальными» категориями. Что касается улемов, то они придерживались узкой шиитской традиции. Но Хомейни всегда рассуждал в более широких рамках, касаясь всего ислама. В качестве примера Сиддыки приводит объемную речь имама, напечатанную в «Кейхан Интернэшнл» 1 августа 1987 г.

Далее в работе приводится схема, где видно, что единый *ислам* разделяется на две ветви: **«шиитская школа»** и **«суннитская школа»**. Обе школы проходят через несколько последовательных этапов, что отражено в двух параллельных цепочках на схеме. Так, «шиитская школа» минует этапы **«заблуждения»** («Error»), **«отклонения»** («Deviation») и **«исправления»** («Correction»). Аналогичные этапы проходит и «суннитская школа». Обе цепочки в конце схемы замыкаются на одном элементе **«Исламская революция. Исламское государство»**. Элементы схемы соединены стрелками и сплошными линиями, за исключением перехода к последнему элементу в «суннитской» цепочке: здесь связь обозначена пунктиром как еще не осуществившаяся.

Затем Сиддыки высказывает крайне актуальную с точки зрения сегодняшнего положения дел мысль: *«Если вслед за Исламской революцией в Иране в течение одного-двух десятилетий не последует еще одна революция в какой-либо другой части уммы, обоснованность исламской революции ни в коей мере не должна подвергаться сомнению. Однако если так пройдет еще пятьдесят или сто лет, то обоснованность исторической последовательности потеряет свою очевидность».*

Принципы исламского государства

В только что рассмотренной работе Калима Сиддыки автор нередко обращается к событиям из жизни первой общины в Медине для иллюстрации своих тезисов. Однако в одном из своих последних произведений, «Поли-

тические измерения Сира» («Political Dimensions of the Sirah»), Сиддыки ставит вопросы о сущности Мединского государства более конкретно.

Откровение последнего из Пророков (СААС) адресовано не только его современникам, но и всем последующим поколениям людей, ибо Мухаммад был Печатью Пророков. **Сира** — жизнеописание Пророка — должна быть осмыслена в сегодняшнем контексте, так же как она должна быть понята каждым поколением мусульман в качестве руководства к действию.

В любом случае, весьма значимым представляется вопрос власти. Человек наделен властью свыше, властью надо всеми живыми существами; равным образом имеет место власть человека над человеком. Обещание власти для тех, кто поклоняется Богу, содержится в Коране (24:55). В современном мире властью мотивируются любые отношения между людьми: *«мужья подавляют жен, работодатели — рабочих, чиновники — подчиненных, правители — свой народ, сильные государства — слабые»*. В таком мире отсутствует справедливость **(адль)**. Ислам же регулирует властные отношения. Он не устраняет власть вообще так как никакой порядок невозможен без дифференциации в вопросах власти. Но он устанавливает строгие пределы и моральные нормы в отношении применения власти. Как модель властных отношений можно рассматривать Сира.

Пророк (СААС) родился сиротой — в обществе, разделенном на племена, где власть глав племен была, по сути, ничем не ограничена. В таком окружении Пророку (СААС) удалось добиться небывалой власти. Секрет этой власти заключался не в подавлении, не в захвате земель, не в количестве подчиненных людей, территорий и богатств. Секрет заключался в вере, приверженности и повиновении тех людей, которые сплотились вокруг него.

Уже в начале своей миссии Пророк (СААС) имеет дело с властями Мекки и эфиопским правителем как глава некоего политического целого. То, что это «государство» не имело территориальных границ, не должно быть причиной смущения.

Так Сиддыки подводит читателя к мысли, что Сира повествует не просто о биографии Пророка (СААС), но является готовым политическим рецептом. Однако, как и во многих других произведениях, автор не конкретизирует детали, а как бы очерчивает круг проблем. В целом, он выделяет следующие пункты:

– использовать Сира в качестве политического путеводителя;

– использовать Сира, чтобы очертить ступени, через которые «глубины тьмы» преобразуются в свет[1];

– использовать Сира, чтобы выявить возможную оппозицию исламу и найти пути борьбы с этим;

– использовать Сира, чтобы определить, что представляет собой «хороший и справедливый порядок»;

– использовать Сира, чтобы определить требования, предъявляемые лидеру;

[1] Для сегодняшнего положения дел «глубины тьмы» — это Запад.

– развивать и применять к изучению Сира новые исследовательские методологии;

– избавить классические жизнеописания в жанре Сира от описательной и хронологической узости;

– испытывать на Сира гипотезы относительно развития событий в будущем;

– исходя из Сира, дать интерпретацию категории «адль» («справедливость») и ее применению в политике, экономике и социологии;

– основываясь на Сира, выявить сущность исламского государства;

– определить суть исламского движения на базе Сира.

Теперь рассмотрим другую работу Сиддыки, где предлагается более конкретный политический рецепт. Речь идет о проекте конституции исламского государства. Поскольку помимо «виртуальных» исламских государств такого рода, в 1979 г. было положено начало существованию более или менее полноценному исламскому государству в Иране, представляется целесообразным сравнить «виртуальную» конституцию «виртуального» исламского государства с действующей Конституцией реальной Исламской республики Иран.

Содержание. **Исламская Конституция, согласно проекту («модели») Калима Сиддыки**, состоит из следующих глав:

Преамбула

I. Основание власти и основа общества

II. Обязанности и права

III. Маджлис аш-Шура

IV. Имам

V. Судебная власть

VI. Хисба

VII. Экономический порядок

VIII. Оборона

IX. Высший конституционный совет

X. Совет улемов

XI. Избирательная комиссия

XII. Единство уммы и международные отношения

XIII. СМИ и печать

XIV. Общие и переходные положения.

Что касается **Конституции ИРИ**, то ее содержание следующее:

I. Основные принципы

II. Язык, алфавит, история и государственный флаг страны

III. Права народа

IV. Экономика и финансы

V. Суверенитет народа и органы власти, основанные на нем

VI. Законодательная власть

VII. Советы

VIII. Лидер страны или Совет по руководству страной

IX. Исполнительная власть
X. Внешняя политика
XI. Судебная власть
XII. Телерадиовещание
XIII. Высший совет национальной безопасности
XIV. Пересмотр Конституции.

При том что количество глав в обеих конституциях одинаково, случайно это или нет, в содержании документов можно найти некоторые различия. Между тем имеет смысл заняться сравнением отдельных глав.

Преамбула и основные принципы. В преамбуле указывается, что *поскольку ислам является совершенным сводом правил, пригодным для всех людей и всех времен, а полномочия, данные Аллахом, универсальны и вечны, и применимы к каждой сфере человеческой жизни и поведения;*

поскольку каждому индивиду присуще собственное личное достоинство;

поскольку все способности, индивидуальные и коллективные, и вся власть представляют собой обязательство, которое надлежит выполнить на условиях, установленных Шариатом, исполнив Божественный обет достичь жизни, свободной от нужды и притеснения, освященной гармонией, достатком, стабильностью, чувством благополучия и удовлетворения;

признавая, что установление социального порядка, основанного на исламе и его принципах, требует всеобъемлющего применения шариата в конституции и законотворчестве, и что при таком порядке каждый способен предпринять и осуществить свои обязанности по отношению к себе самому, своей стране и всему человечеству;

Мы, народ... обязуемся утвердить следующее в качестве первостепенных ценностей нашего социально-политического порядка:

i) подчинение Аллаху, и Ему одному
ii) свобода, обусловленная ответственностью и дисциплиной
iii) справедливость, неотъемлемая от милосердия
iv) равенство, усиленное братством
v) единство в многообразии
vi) шура как метод управления.

Глава I говорит о верховной власти Аллаха, шариате как источнике законодательства и необходимости согласовывать властные полномочия с шариатом; единстве уммы; основополагающей значимости для государства шариата, шуры, веры в принадлежность всего Аллаху, в то, что человек является распорядителем благ, дарованных Аллахом, обязательства поддерживать угнетенных во всем мире, первостепенной значимости развития исламской личности, обеспечения работой всех трудоспособных и гарантии нетрудоспособным, обеспечения служб здравоохранения, образования, культурной и социальной сфер, единства уммы, обязанности способствовать да'ва.

Глава I Конституции ИРИ говорит о том, что Исламская Республика основана на вере в: Единого Бога, Божественные откровения, Страшный суд,

Божественную справедливость, преемственность имамов, а также «благородство и высшую ценность человека и свободы и его ответственности перед Богом, что обеспечивает равенство, справедливость и политическую, экономическую, социальную и культурную независимость, а также национальное единство и солидарность». Правительство призвано способствовать благоприятной моральной атмосфере, повышать уровень сознательности населения с помощью надлежащего использования СМИ, обеспечивать бесплатное образование, поощрять исследования, предотвращать иностранное влияние, устранять деспотизм, обеспечивать политические и социальные свободы, обеспечивать самоопределение народа, устранять дискриминацию, создавать правильный административный строй, укреплять оборону, создавать правильную и справедливую экономику, обеспечивать опору на собственные силы, обеспечивать равенство всех перед законом, развивать исламское братство, бескорыстно поддерживать угнетенных мира.

Конституция ИРИ также говорит:

– о необходимости согласования законов факихами из Совета по охране Конституции с исламскими нормами;

– о верховной власти Двенадцатого имама, а в его отсутствие — наиболее набожного факиха;

– о выборах и референдуме как проявлении общественного мнения — опоры управления страной;

– об организации советов в соответствии с Кораном («Совет», 38 и «Семейство Имрана», 159);

– о призыве к добру, проповеди добра и запрещении неодобряемого как всеобщей обязанности в соответствии с Кораном («Покаяние», 71);

– о территориальной целостности страны;

– о семье как ячейке общества;

– о единстве уммы;

– о джафаритском мазхабе как официальной религии страны, при том что ханафитский, шафиитский, маликитский, ханбалитский и зейдитский правовые толки пользуются полной свободой;

– о том, что «иранские зороастрийцы, иудеи и христиане являются единственными религиозными меньшинствами, которые могут свободно осуществлять свои обряды и поступать в гражданских делах и в сфере религиозного воспитания согласно своему учению»;

– о добром и справедливом обращении с немусульманами в соответствие с Кораном («Испытуемые», 8).

Таким образом, конституция ИРИ является более широким сводом принципов. Вообще, она отражает большинство тех принципов, которые содержатся в конституции Сиддыки. То, что присуще исключительно иранской конституции, во-первых, отражает реалии страны, как и Глава II Конституции ИРИ, которой, понятно, аналога в Конституции Сиддыки нет. Во-вторых, это положения, касающиеся Божественного откровения, Страшного суда, имамов; морали, СМИ, научных исследований, самоопределения народа, территориальной целост-

ности, обороны и т. д., добра, семьи, мазхабов и религиозных меньшинств. Отдельную группу составляют положения о верховной власти (имаме).

Первая группа, как и ссылки на Коран, привязывают Конституцию к коранической картине мира. Что касается остального, равно как и национальных особенностей, то все это представляет собой, напротив, скорее совокупность второстепенных принципов. В целом, сравнение общих положений Конституции ИРИ и конституции Сиддыки показывает, что в основном у Сиддыки содержится необходимый и достаточный, более лаконичный набор принципов, выраженных в более динамичном виде — в качестве руководства к действию. Иранская Конституция закрепляет и дает возможность развиться тем начинаниям, которые уже были достигнуты в ходе Революции.

Конституция ИРИ апеллирует к кораническому видению реальности. Аналогично, только более кратко — со ссылкой на власть Аллаха и Шариат — более лаконично, но к тому же источнику, апеллирует Сиддыки.

Особым моментом документа Сиддыки, аналог которому в иранской Конституции с ходу найти трудно, является положение «*все во Вселенной принадлежит Аллаху и представляет собой благодеяние Его человеку; каждый имеет право на справедливую долю от щедрот Его*», а также родственное положение: «*все природные ресурсы представляют собой собственность, управляемую по доверенности Аллаха* **(аманат)**, *а человек в своем индивидуальном и коллективном качестве является попечителем* **(мустахлаф)** *этих ресурсов. Усилия человека в экономической сфере и его вознаграждение определены договоренностью данного рода*». Тем самым один из первостепенных для социально-экономических отношений в Исламе принцип, будучи включенным в число основополагающих конституционных норм, строго задает направление развития этой области, страхуя от всякого рода перекосов, свойственных «исламскому капитализму» или «исламскому социализму».

Права и обязанности. Обе конституции утверждают неприкосновенность человеческой жизни и достоинства. Сиддыки добавляет к этому неприкосновенность тела и свободы, запрет на те виды смертной казни, которые не соответствуют шариату; акцентируется неприкосновенность тела — как живого, так и мертвого (ст. 4). Конституция ИРИ упоминает также о неприкосновенности права, своего рода эквиваленте «неприкосновенности свободы», жилища и профессиональной деятельности (ст. 22). В конституции Сиддыки есть статья, посвященная частной собственности, «правом на защиту которой обладает каждое лицо» (ст. 6). Здесь частная собственность включает собственность на жилище (ср. ст. 22 Конституции ИРИ), корреспонденцию и средства связи[1].

Обе конституции запрещают пытки[2]. Конституция Сиддыки кажется более строгой в этом вопросе; в частности, согласно ей, применение пыток

---

[1] В Конституции ИРИ ст. 25 запрещает «вскрытие и недоставку писем, запись и обнародование телефонных переговоров, перехват телеграфных и телексных сообщений».

[2] Ст. 5 у Сиддыки. Ст. 38 Конституции ИРИ.

будет наказываться «вне зависимости от давности» совершения преступления. Обе конституции запрещают оскорбление[1].

Обе конституции признают право на жилье[2], образование[3] и медицинскую помощь[4]. Ст. 7 у Сиддыки добавляет также право на продовольствие.

Обе конституции провозглашают свободу мысли, свободу слова[5], равенство прав[6], свободу собраний и организаций[7]. Ст. 10 конституции Сиддыки гласит, что *«каждый должен быть судим в соответствии с законом и только в соответствии с законом»*. В Конституции ИРИ об этом гласят ст. 34 и ст. 36. Та же ст. 10 конституции Сиддыки не признает за законами обратной силы. Сиддыки также признает свободу совести (ст. 8). В ст. 16 конституции Сиддыки говорится о непринуждении к исповеданию какой-либо религии, а положения о правах религиозных меньшинств повторяют положения иранской Конституции, вынесенные в главу «Основные принципы», с той разницей, что речь здесь не идет о конкретных иранских меньшинствах. Ст. 15 у Сиддыки также провозглашает свободу передвижения. В Конституции ИРИ подобной статьи нет, но есть статья, разрешающая гражданину селиться, где он захочет, и запрещающая его насильственное выселение (ст. 33).

Ст. 11 конституции Сиддыки трактует данный вопрос в том ключе, что только закон признает то либо иное действие преступлением, никто не может нести ответственность за преступление, совершенное другим человеком; провозглашается презумпция невиновности[8].

В вопросе о гражданстве конституция Сиддыки говорит о праве каждого мусульманина на гражданство того государства, которое примет разработанный им проект конституции (ст. 14), в то время как иранская Конституция предоставляет подобное право только иранцам (ст. 41).

Обе конституции говорят о семье. Ст. 13 конституции Сиддыки говорит о праве каждого гражданина на то, чтобы обзавестись семьей, об обязанности заботиться о жене и детях согласно имеющимся средствам, об особых правах матери, о праве каждого ребенка получить воспитание; запрещается детский труд. Конституция ИРИ не содержит статьи о семье, но ее 20-я статья посвящена правам женщины. В соответствии с этой статьей правительство обязано создавать для женщин благоприятные условия, поддерживать женщину-мать, «создавать компетентный суд для сохранения и продолжения семьи, организовывать особое страхование вдов и престарелых, одиноких женщин», опекать детей.

---

[1] Ст. 12 у Сиддыки. Ст. 39 Конституции ИРИ.

[2] Ст. 7 у Сиддыки. Ст. 31 Конституции ИРИ.

[3] Ст. 7 у Сиддыки и ст. 30 Конституции ИРИ.

[4] Ст. 7 у Сиддыки и ст. 29 Конституции ИРИ, дающая также право на «социальное обеспечение по выслуге лет, безработице, старости, инвалидности, отсутствию кормильца, неприятностей в дороге».

[5] Ст. 8 у Сиддыки. Ст. 23–24 Конституции ИРИ.

[6] Ст. 9 у Сиддыки. Ст. 19–20 Конституции ИРИ.

[7] Ст. 17–18 у Сиддыки. Ст. 26–27 Конституции ИРИ.

[8] Соответствующее положение о презумпции невиновности в Конституции ИРИ содержит ст. 37.

В том, что касается общих положений, характерных для обеих конституций, можно заметить следующее. Во-первых, иранская конституция более подробна, конституция же Сиддыки опять более лаконична и кратка. Во-вторых, конситиуция Сиддыки в основном ориентирована на защиту гражданских прав, и здесь она не менее подробна, чем иранская, в то время как конституция ИРИ — на защиту прав социальных. Это видно также из того, что соответствующим наборам прав — гражданскому и социальному — соответствующие конституции уделяют относительно больше места. Кроме того, именно к соответствующим наборам прав относятся положения, которых «симметрично» недостает в каждой из Конституций. Это, к примеру, положение о предоставлении убежища[1] — гражданское право, или положения о праве на получение работы[2] — социальное право. Сам приоритет, который отдается гражданским правам, подчеркивает политический характер ислама.

Наконец, следует обратить внимание на некоторые особые положения, характерные для прав, предложенных Сиддыки. Это, во-первых, право на гражданство, предоставляемое любому мусульманину. Важность этого положения трудно переоценить. Оно очень четко напоминает о единстве уммы — идеей единства уммы вообще пронизано все творчество Сиддыки. Сам характер проекта конституции, применимой к любой исламской стране, где в тексте проекта имеются пропуски, в которые можно вписать соответствующую исламскую страну, — в общем, подобная исламская универсальность служит постоянным напоминанием об умме. Положение о гражданстве представляет собой практическую реализацию этого единства, когда одинаковыми правами пользуются не только мусульмане, разделенные классовыми, расовыми, национальными барьерами, что было достигнуто иранской Конституцией, но и граждане разных мусульманских стран, разделенные государственными границами, — это достигается конституцией, проект которой предлагает Калим Сиддыки.

Другое интересное положение, выдвинутое Сиддыки, — право на продовольствие. При всем том малом внимании, уделяемом социальным правам, что вызвано не пренебрежением к ним, а значительным вниманием, уделяемым правам гражданским, Сиддыки обращает внимание на это «социальное» право. Вообще, с точки зрения человеческого существования, это право представляется более важным, чем право на жилище, право на профессиональную деятельность и т. д. Но с точки зрения государственных социальных служб, обеспечить всех граждан «хлебом» невозможно. «Сытый» в некотором смысле становится синонимом слова «покорный», поэтому выражение «сытый Запад» применяется по отношению к цивилизации, закормленной «хлебом и зрелищами». Незначительное на первый взгляд положение конституции наделено куда более значимым смыслом: исламское государство накормит всех, тем самым нынешний «земной рай» станет лишь отправной точкой, началом социально-экономических координат, а проще го-

[1] ст. 19 Конституции Сиддыки.
[2] ст. 28 Конституции ИРИ.

воря — нулем. Скорее всего, это имеет отношение ко всем социальным правам в целом: социальные права станут следствием реализации идеи исламского государства, поэтому при проектировании этого государства им и не уделено внимания — после приложатся сами. Напротив, в Иране Конституцией уже определяется, как именно эти социальные права будут прилагаться.

Государственное устройство. В проекте конституции не говорится напрямую о главе государства. Главой же исполнительной ветви власти, согласно конституции (гл. 4), является имам. Его функции, в принципе, сходны с функциями главы государства, и если б в конституции говорилось что-то о порядке избрания имама, мы бы наверняка имели дело с президентской республикой.

Законодательной властью является Маджлис аш-Шура (гл. 3), которую в принципе можно уподобить парламенту в западном понимании этого слова. Судебной власти посвящена гл. 5, но оговариваются только общие положения, а детали (виды судов, их полномочия) не конкретизируются.

Конституция также предполагает функционирование особых органов: Высшего совета джихада (гл. 8), Высшего конституционного совета (гл. 9), Совета улемов (гл. 11), Избирательной комиссии (гл. 11) и Хисбы (гл. 6).

Высший совет джихада призван «вырабатывать стратегию на случай войны и мира». Более подробно о нем не говорится[1].

Высший конституционный совет сверяет с шариатом законы, толкует конституцию и законы, разрешает конфликтные ситуации в законодательном процессе, выслушивает и разбирает жалобы в адрес Избирательной комиссии.

Совет улемов в своих функциях сходен с Маджлисом аш-Шура в некоторых современных мусульманских странах, например, Египте, — совещательном органе при Президенте, состоящим из богословов. Исходя из конституции, можно предположить, что Совет улемов будет являться совещательным органом при Маджлисе аш-Шура, который у Сиддыки имеет другую функцию.

Хисба призвана служить учреждением, защищающим исламские ценности, выслушивающим и разбирающим жалобы в адрес государства, защищающим права личности, производящим ревизию государственных учреждений, осуществляющим контроль над законностью принимаемых административных решений. Возглавлять хисбу должен мухтасиб — в принципе, в Средние века существовала такая должность, должность главы «полиции нравов», который был также надсмотрщиком за делами, происходящими на базаре (контроль за ценами, наказание мошенников и т. д.). Таким образом, хисба по Сиддыки будет совмещать в своем роде функции этого средневекового учреждения и современных инстанций по соблюдению прав человека.

Конституция Ирана не в пример конституции Сиддыки куда более детальна и подробна. В целом же картина получается следующая.

Верховная власть принадлежит лидеру (Рахбару), избираемому всенародно избранными экспертами. Исполнительная власть принадлежит всенародно избираемому на 4 года Президенту и назначаемым им министрам[2].

[1] Большая часть главы посвящена разъяснению понятия «джихад».

[2] Назначения утверждаются в парламенте — Меджлисе.

Законодательная власть представлена однопалатным Меджлисом исламского совета. Судебная власть возглавляется соответствующим главой, назначаемым Президентом на 5 лет. Глава судебной власти осуществляет назначение председателя Верховного суда, Суда административной справедливости, Генерального прокурора. Взаимоотношения судебной власти с другими ветвями власти составляют сферу юрисдикции министра юстиции, назначаемого Президентом по представлению главы судебной власти. Также Конституция признает систему советов: имеются поселковые, окружные, городские и провинциальные советы, которые решают социальные, экономические и тому подобные вопросы; действия советов согласуются Высшим советом провинций, состоящим из депутатов провинциальных советов.

Таким образом, в области государственного управления Конституция ИРИ содержит очень важную составляющую — систему советов, — которая в той или иной форме находила свое применение в таких странах с разными режимами, как советская Россия, фашистская Италия (и Германия в проектах братьев Штрассеров), Ливийская Джамахирия. В свою очередь конституция Сиддыки возрождает институт хисбы, наделяя его, однако, новыми полномочиями и в конечном итоге возводя его на новый, конституционный уровень, в отличие от уровня тех функций — функций контроля за моралью и базарной жизнью, — которые были присущи мухтасибам в средневековом Багдаде. Впрочем, косвенно все это опять же соответствует указанной особенности двух конституций: Сиддыки акцентирует вопросы, касающиеся политических прав, и хисба наделяется в некотором смысле полномочиями омбудсмана; а советы разных уровней в том виде, как их деятельность регулируется Конституцией ИРИ, признаны решать социальные вопросы.

Сиддыки, видимо, неспроста был так озабочен политическими правами. Дело в том, что само существование нынешних национальных государств в подавляющем большинстве мусульманских стран свидетельствует о том, что основная победа (временная) сил, враждебных исламу, достигнута именно в политической сфере. Из других источников известно, какими средствами она достигнута: отсюда конституция Сиддыки уделяет столько внимания запрету на применение пыток и вообще правам личности. Сам Сиддыки ко времени написания конституции просто не мог не чувствовать необходимости дать своим сторонникам хотя бы примерный эскиз того набора прав, за достижение которых необходимо бороться. А бороться, спустя несколько лет, действительно пришлось.

Мусульманский парламент Великобритании

Идеи Калима Сиддыки в сфере политологии, социологии и т. д. сделали известным его имя в мировом исламском движении. Но в самой Великобритании он стал известен лишь после «дела Салмана Рушди» и инициативы

создания Мусульманского парламента. Позже сам Сиддыки будет говорить, что «дело Рушди» разрушило его жизнь, заставив заняться повседневными нуждами мусульманской общины на Британских островах в ущерб научным исследованиям. Но, видимо, обстоятельства требовали того, что соратник Сиддыки, Зафар Бангаш, назвал «комбинацией интеллектуализма и активизма». Вспомним, что еще при учреждении Мусульманского института в начале 1970-х гг. доктор Сиддыки утверждал: ни один сектор исламского общества не может сцементировать собой фундамент будущей цивилизации; есть два полюса — модернисты и традиционалисты; искомый сектор должен обладать позитивными качествами обоих полюсов и отбросить их негативные качества; к данному сектору следует отнести прежде всего проживающих на Западе мусульман-эмигрантов. Таким образом, рассматривая британских мусульман — наряду с мусульманами из других стран западного мира — как наиболее «продвинутую» часть уммы, Сиддыки, разумеется, имел в виду и тесную связь британских мусульман с мировым исламским движением. Действительно, созданный им Мусульманский парламент Великобритании уделял достаточно внимания глобальным проблемам, что нашло отражение и в активном лоббировании боснийских интересов в британском общественном мнении, и в создании Комитета по правам человека, занимавшегося более практической деятельностью — взять хотя бы программу «Оружие для Боснии», или, если шире, деятельность «Фонда Джихада» по оказанию помощи моджахедам в Алжире и Кашмире. Таким образом, опыт Мусульманского парламента может иметь значение для всей уммы.

Каково же значение этого опыта? Известно, что мусульмане на Британских островах составляют меньшинство, причем находящееся в сложных отношениях с большинством, — свидетельством этого для Сиддыки как раз и стало «дело Рушди», хотя и не было, конечно же, открытием: вспомним антизападный пафос прежних его работ. Следовательно, возникла необходимость самозащиты. В плане практического подхода к решению этого вопроса важным представляется то, что Сиддыки сразу же отверг идею создания очередной политической партии и ассоциации, решив создать сразу самостоятельную политическую систему. Таким образом, чтобы войти в Мусульманский парламент, не надо было подписываться под той или иной политической программой, партийным уставом — достаточно было лишь разделять базовые (т. е. исламские) принципы. Очевидно, какую степень свободы давала эта установка. Что касается самостоятельной политической системы — а для мусульманского меньшинства Парламент был задуман действительно как их собственная политическая система, отличная от общепризнанной государственной, не вписывающаяся в нее или по крайней мере существующая параллельно с ней, — такая политическая система создавала предпосылки создания т. н. «внетерриториального исламского государства».

Открытию Мусульманского парламента Великобритании (4 января 1992), которое, по свидетельству Икбала Сиддыки, на несколько недель сделало имя доктора Калима наиболее одиозным на Британских островах, предшествова-

ла длительная работа, в теоретическом плане выразившаяся в написании «Мусульманского манифеста», принятого на конференции Мусульманского института «Будущее мусульман в Британии» 14 июля 1990 г. В течение последующих 18 месяцев Сиддыки и его соратники изъездили вдоль и поперек Великобританию с целью убедить сотни мелких мусульманских партий и движений[1] принять участие в деятельности нового учреждения. Создавались местные «группы Мусульманского манифеста», позднее преобразованные в «группы Мусульманского парламента», своего рода локальные организационные ячейки. Впоследствии за этими ячейками была закреплена двойная функция: служить механизмом выборов в Парламент и следить за исполнением решений Парламента на местах. Сам Парламент состоял из депутатов, объединенных в комитеты и возглавляемых спикером, избираемым из числа самих депутатов. Первое заседание депутатов, предшествующее официальному открытию, состоялось в ноябре 1991 г. для решения процедурных вопросов. В дальнейшем заседания всех депутатов также практиковались для обсуждения наиболее важных вопросов, в то время как второстепенные вопросы были отданы на рассмотрение соответствующих комитетов. Наиболее значимым из этих комитетов являлся Комитет стратегического планирования, созданный на основе инициативной группы (15–20 человек), сопровождавшей Сиддыки в 1990–1991 гг. в организационных поездках по Великобритании.

Подобный механизм был первым наброском модели политической системы «внетерриториального исламского государства». Согласно Сиддыки, «политическая система меньшинства» представляет собой инструмент, работающий во благо этого меньшинства: «выслушивающий» его требования и «говорящий» в защиту его интересов. «Исламское государство» же оперирует, в частности, таким ключевым понятием, как власть, что видно, в частности, при разборе работы «Политические измерения Сира», — следовательно, это уже новый уровень политического взаимодействия. Кстати, очевидно, что мусульманская община (например, британская) по определению не может абстрагироваться от подобного рода взаимодействия — если она, конечно, состоит из истинных мусульман. Нелишне еще раз вспомнить слова Хомейни: «Клянусь, что все в исламе — это политика!» Но дело в том, что на протяжении веков исламская политическая мысль имела дело с социально-политическими моделями другого рода.

Исторически под исламским государством понималась преимущественно та или иная страна с мусульманским большинством населения. Конечно, существовали и мусульманские меньшинства, но чаще всего такая ситуация, особенно если мусульмане не составляли правящую аристократию, считалась аномальной. Традиционная богословская мысль, проводя аналогии с хиджрой Пророка, советовала таким меньшинствам эмигрировать из-под власти Дар аль-Харб. Положение изменилось только с наступлением колониализма, но, похоже, адекватный ответ не был дан и тогда.

---

[1] Многие из которых реально насчитывали 1–2 человека.

В своих работах Сиддыки нередко обращается к политическому опыту ранней мединской уммы. Также и в случае со статусом мусульманской общины Великобритании возникает прямая аналогия: с общиной сторонников Пророка (СААС) в Мекке (т. е. до хиджры) — этим своеобразным «государством в государстве», и с общиной тех, кто в эпоху хиджры эмигрировал не в Медину, а в Эфиопию. В данном случае примечательно отсутствие у ранних мусульман привязки «исламского государства» к определенной территории, в противоположность государственным моделям, характерным, в частности, для Запада. Также следует обратить внимание на суть «коллективного договора» между мусульманской общиной и негусом Эфиопии: община имеет право самоорганизоваться согласно собственному желанию при коллективном соблюдении взятых на себя обязательств. Аналогично вел себя и ислам в эпоху Халифата с представителями религиозных меньшинств: давал им возможность организоваться в общины, наделив каждую признанную общину такими правами, которые немыслимы в современных демократиях. Например, система миллетов в Османской империи: характерный пример — греки-фанариоты, но ведь были и армяне, и евреи, и еще около двадцати религиозных меньшинств.

Итак, в конечном итоге в политической практике ислама существует понятие «социального контракта» между различными религиозными общинами. Именно эту модель и предлагал в конечном итоге доктор Сиддыки для воплощения в жизнь в условиях современного мира. Организация британской мусульманской общины должна была стать своеобразным пробным камнем. И такой процесс организации должен был институционализироваться в форме Мусульманского парламента Великобритании. Так сама идея «Мусульманского парламента», возникнув как реакция на исключительно конкретные, локальные события, должна была стать образцом для подражания мировой уммы.

Можно вспомнить, что одним из первых шагов на пути к созданию Мусульманского парламента была мысль доктора Сиддыки, сравнивавшего положение мусульманской и иудейской общины на Британских островах. А конкретным поводом — «дело Рушди», точнее, факт безнаказанной публикации враждебной мусульманам книги. Для контраста, чтобы оценить статус, достигнутый иудейской общиной, достаточно привести в качестве примера движение ревизионистов — историков, не обязательно правых взглядов, хотя бы частично отрицающих Холокост, — и применяемые к ним санкции, вплоть до штрафов и тюремного заключения, что закреплено в законодательстве многих стран, таких, как Франция и особенно Германия. Роже Гароди — один из наиболее ярких примеров.

Сиддыки не говорит об этом напрямую, но, исходя из его работ, можно вывести определенную аналогию между иудейской и мусульманской диаспорами. Вообще, диаспоры определенного типа, как правило, достаточно влиятельны: помимо иудейской, это армянская, китайская (хуацяо), исмаилитская диаспоры, община парсов. Но иудейская диаспора выделяется на

этом фоне тем, что смогла укорениться именно на Западе, «зацепившись» за борт цивилизации, причем фатальным образом, так как «размыкание» чревато для иудеев тем, что сами по себе они просто полетят обратно — в то же время, в качестве дополнительного, достаточно тяжелого «балласта», они уже роковым образом повлияли и на траекторию развития Запада. С другой стороны, иудейской общине в XX веке удалось создать свое государство — Израиль. Исламский «балласт», несомненно, может стать более весомым, таким, что он не просто изменит траекторию развития цивилизации, повлияет на нее, но и со временем сам станет определять эту траекторию активным образом. Такой может стать в итоге функция «политической системы меньшинства». И те же люди перейдут к более высокой стадии — создадут исламское государство, ибо они, как еще в 1970-х гг. догадывался Сиддыки, и есть подлинная элита ислама. Конечно, увеличение «балласта» должно носить прежде всего качественный характер — поэтому Сиддыки и предлагает заняться изучением исламской социологии, исламской экономики, исламской политологии, иными словами, возродить «качественный» ислам, вызывающий в сознании *«образ живой, динамичной и развивающейся социальной, экономической и политической системы»*.

Заключение

В написанной вскоре после Войны в Заливе небольшой работе «Почему Запад ненавидит мусульман» Калим Сиддыки делает из произошедших тогда событий четыре важных вывода: первый — что мусульманские национальные государства в любой момент готовы предать умму; второй — что Запад ради достижения своих целей пойдет на уничтожение сколь угодно большого числа мусульман; третий — что Советский Союз всегда был полноправным участником антиисламской коалиции Запада; четвертый — что ООН является инструментом осуществления прозападной политики. Делается и пятый вывод, на первый взгляд неочевидный: за словами Джорджа Буша о том, что он не допустит «нового Вьетнама», скрывается отнюдь не сравнение с Вьетнамом Ирака — военная мощь Ирака прекрасно известна на Западе, который сам военную машину Ирака в годы ирано-иракской войны и создавал. «Новый Вьетнам» — это Иран, его боялся Запад, бдительно следил, чтобы в иранское воздушное пространство не залетел ни один самолет ВВС коалиции, более того, позволил Саддаму перегнать в Иран остатки своей авиации; а тот, возможно, сделал это в целях спровоцировать Запад нанести удар по Ирану — учитывая, опять же, фактор «нового Вьетнама». Конечно, дело не в военном потенциале Ирана. Дело в том, что *«одолеть американских солдат, у которых в руках фото их девушек, не составит труда воинам Ирана, у которых в руках тексты Корана и которые жаждут мученичества»*. Дело в том, что капитализм и демократия обре-

чены, подобно коммунизму — крайней стадии капитализма, который пал спустя год после «Послания» аятоллы Хомейни к Горбачеву.

«Гений западной цивилизации сделал всех „равными“, при том, что неравенство стало постоянным явлением... Когда защита распространяется и на слабых, это делается с целью не допустить того, чтобы слабые преодолели свою слабость».

Запад и ислам — два враждебных понятия, как то подчеркивает Сиддыки. Запад обречен, судьба же ислама — в руках самих мусульман. Путь преодоления исламом собственной слабости Сиддыки видит в воссоздании собственной аутентичной цивилизации.

В области политической и социальной культуры это нахождение понятий, адекватных западным понятиям демократии, представительного правительства, многопартийной системы, выборов, плюрализма, социализма, коммунизма, капитализма, равенства, эмансипации женщин и т. д. — одним словом, очищение от «исламской демократии». Это также и проблема национализма, противостояния национализма и ислама, вплоть до гражданских войн, их возможность и прогнозирование, а также вопрос об иностранной интервенции, вопрос о необходимости вооруженной борьбы против националистических, секулярных и колониальных режимов.

Далее, это вопросы экономики, которые в экономической культуре ислама тесно переплетены с проблемами морали. Это проблема перераспределения мировых ресурсов и мирового богатства, проблема определения пределов развития капиталистической формации, определения прожиточных минимумов. Это и необходимость покончить с «исламским капитализмом», банками, процентами и спекулянтскими валютными курсами.

Итак, первый и ключевой пункт у Сиддыки — это констатация потери исламской уммой своей идентичности. Идеальная эра в истории ислама — это мединский период деятельности Пророка (СААС). Также Сиддыки в положительных терминах оценивает время правления четырех «праведных халифов», противопоставляя до-омейядский период всей последующей истории. На этом основании можно было бы причислить Сиддыки к салафитам, но имеется одно существенное отличие: в отличие от большинства салафитов, в том числе таких знаковых фигур, как шейх Ибн Ваххаб или мулла Омар, Сиддыки позитивно относится к шиитам и даже призывает суннитов многому учиться у них.

В целом, конечно, Сиддыки вырисовывает суннитскую историософскую картину, без особого акцента на теме имамата, теме Двенадцатого имама. Его схема включает образцовый период, предшествующий эре Омейядов, период Халифата (до кемалистской революции), конец которой совпадает с эпохой колониализма, саму эпоху колониализма — примерно с египетской экспедиции Наполеона Бонапарта — и, наконец, период «освобождения» от колониализма, он же — эпоха неоколониализма, поскольку практически ничего хорошего в том «освобождении», какое имело место быть, Сиддыки не видит. Все же подобная серия последовательных этапов деградации рез-

ко отличается от того, в каком свете видит историю исламского мира обычная историография, обслуживающая интересы национального государства.

К шиитской теме Сиддыки возвращается в другом месте, когда он рассматривает возможность разрыва порочной цепи деградации и воссоздания исламской идентичности, поскольку события 1979 г. в Иране являлись первой полноценной реализацией другой схемы, намеченной Калимом Сиддыки. Согласно ей, первым элементом, дестабилизирующим сложившийся сатанинский порядок, является появление отдельных личностей — основоположников исламских движений. Следующим элементом идут сами исламские движения. Наконец, посредством специфического перехода — который и является исламской революцией — осуществляется переход к завершающей фазе противостояния, выраженной таким элементом схемы, как исламское государство.

Возникает закономерный вопрос: почему нигде вне шиизма не было создано исламского государства? Сам Сиддыки долгое время был уверен в скором «экспорте иранской революции» в другие страны, но похоже, его прогнозы не оправдываются. Из собственно суннитских движений Сиддыки неоднократно приводит пример «Братьев-мусульман» и «Джамаат-е ислами», основанные, соответственно, Хасаном аль-Банной и Мауланой Маудуди. Но сельский учитель Хасан аль-Банна, будучи, возможно, неплохим организатором, все же не был выдающимся интеллектуальным деятелем и тем самым не совсем соответствовал критерию, предъявляемому Калимом Сиддыки. На роль интеллектуального рупора «Братьев-мусульман» мог бы претендовать Сейид Кутб, если не принимать в расчет то обстоятельство, что единой организации «Братьев» в то время уже не существовало, и далеко не все течения, выросшие из первоначальной организации, принимали революционную концепцию Кутба. Более того, многое в его тафсире Корана не понравилось мусульманским богословам, и это важный момент.

Что касается «Джамаат-е ислами», то это движение, надо полагать, упустило свой шанс в 1980-х гг., с приходом к власти военной диктатуры Зия уль-Хака, прикрывавшегося исламскими лозунгами. Правда, в Пакистане имеется другая мощная партия — «Джамаат-е улема-е ислами», здесь в названии фигурируют «улемы», т. е. опять же богословы. И показательно, что пакистанские богословы также не ведут ситуацию к революции: при том, что им ничего не стоит выводить на митинги 1–3 млн. демонстрантов, подобная пассивность выглядит довольно странно, особенно странно — во время англо-американских ударов по «Талибану». Да и в целом поражение «Талибана» должно лежать на совести как пакистанских исламских движений, так и исламского движения во всем мире, которое так и оказалось не готовым к переходу к фазе исламской революции и построению исламского государства. Само движение «Талибан», возможно, является своеобразным исключением, поскольку талибы во главе с муллой Омаром, принявшим титул амир аль-муминин — «повелитель правоверных», все-таки попытались создать исламское государство. Два основных недостат-

ка «Талибана» — непримиримость к шиизму и засилье Совета улемов, что идет напрямую от принадлежащих «Джамаат-е улема-е ислами» пешаварских медресе, где обучались многие будущие лидеры «Талибана», — похоже, взаимосвязаны.

Теперь обратимся к иранской революции, которая очевидно переживает кризис. Главные действующие лица на политической арене после смерти Хомейни — будь то Хаменеи, будь то Хатами — принадлежат к одной и той же корпорации богословов. То есть кризис иранской политической системы есть кризис данной корпорации, отражение глубинного кризиса всей прослойки лиц, абсурдно именуемых «мусульманским духовенством». Таково положение дел в единственном существующем исламском государстве.

Как видно из приведенных примеров, так называемое «мусульманское духовенство» препятствует переходу исламского движения к стадии революции в двух случаях: оно не дает революции начаться, абортирует ее, как в случае с «Талибаном», пакистанскими партиями и Кутбом; или же не дает ей развиться, душит ее, как в случае с наследием Хомейни.

Слава Богу, Сиддыки не ограничивается рассмотрением опыта революции в мусульманских странах. Согласно ему, государство не обязательно должно быть привязано к территории. Возрождая идею «социального контракта», на которой были основаны те разделы права, которые касались отношений между конфессиями в период Халифата, Сиддыки дает возможность построения исламского государства в рамках практически любой мусульманской общины мира. Представляется возможным поделить все существующие в мире общины на три типа:

1) мусульманская диаспора на Западе;

2) районы исконного компактного проживания мусульман на Ближнем и Среднем Востоке;

3) мусульмане в третьем мире за пределами ареала Ближнего и Среднего Востока.

В первом случае исламские деятели из числа мусульман, проживающих на Западе, обречены на то, чтобы стать элитой, поскольку они преодолели предрассудки, связанные с разного рода демократическими, капиталистическими и социалистическими иллюзиями, и, получив в свое распоряжение определенные технические средства, оказались за рамками существующих политических систем в мусульманских странах, став, таким образом, контрэлитой по отношению к псевдоэлитам исламского мира.

Во втором случае, похоже, «внетерриториальное государство» еще до начала мероприятий по созданию Мусульманского парламента Великобритании было создана Партией Бога — «Хизбуллой». Интересно, что турецкий аналог «Хизбуллы» — местные хомейнисты — с большим уважением относятся к Калиму Сиддыки и, надо полагать, применяют кое-что из его идей на практике. Вообще, шииты, имеющие, согласно Сиддыки, больший опыт исправления ошибок, допущенных мусульманским миром за его многове-

ковую историю, стоявшие в авангарде борьбы за создание исламского государства, должны помнить о единстве уммы — это будет способствовать решению многих задач, свержению военной хунты в Пакистане, режимов аравийских монархий, борьбе с оккупацией Афганистана.

В третьем случае мы видим, что националистические движения в Кашмире, Синцзяне, Бирме все чаще выступают под исламскими лозунгами. Важно, чтобы в случае успеха развитие событий не пошло по пути, который избрали страны, освободившиеся от колониализма в Новейшее время. Еще в 1970-х гг. под впечатлением от поездки в Триполи Сиддыки писал, что «*термин „ислам“ используется, чтобы узаконить стагнацию и коррупцию*», что «исламский капитализм» и прочие «измы» представляют собой обычные неоколониальные режимы, прикрывающиеся псевдомусульманской риторикой. Но он же высказывал надежду, что не все потеряно, и в этом смысле указывал даже на такую парадоксальную истину, что существуют определенные плюсы в том, что части уммы все еще приходится бороться за свою свободу. В самом деле, у всех этих народов есть шанс сразу встать на путь бескомпромиссного джихада, чтобы в противном случае не было необходимости вести повторную национально-освободительную войну, на этот раз уже против государства-нации.

Поэтому третья группа должна тесно сомкнуться с теми фрагментами уммы, которые относятся к первому или второму случаю, с исламскими движениями Ближнего и Среднего Востока[1] и, в особенности, с контрэлитой из числа мусульман, проживающих на Западе. США, фактически, инвертирует эту идею, требуя от мусульманских национальных государств разгрома освободительных движений по всему исламскому миру, от Сомали до Моллукских островов, на основании связей с пресловутой «Аль-Каидой»[2].

Отсюда прямой вывод, что исламское государство на настоящий момент практически не существует как данность, но строится совместными усилиями многочисленных вооруженных джамаатов по всему миру, с одной стороны, и проживающих на Западе эмигрантов, с другой. Калим Сиддыки, сам эмигрант, вплотную подошел к этой идее.

[1] В ЮАР, где все большее распространение получают идеи Хомейни.

[2] Например, в случае с «Абу-Сайаф» на Филиппинах.

Беседа третья

(Москва, май 2003 г.)

Участвовали: Г. Джемаль, А. Ежова, А. Шмаков, А. Ястребов, М. Трефан, А. Кузнецов, А. Сахнин, К. Латухина, А. Эжаев

Очень интересно в плане исследования то, как формируется язык протеста. Большая часть наших работ посвящена исламским политическим мыслителям XX века. Среди них нет заслуживающих упоминания фигур, стоявших на консервативных позициях. Всякое мыслительное усилие связано с оппозицией, с преодолением, с глубоким дискомфортом по поводу наличного положения вещей и с поиском того метода и того языка, на котором несогласие может быть описано и эпистемологически, критериально само себе доказано как правомерное.

Гейдар Джемаль. Сегодня у нас два сообщения, которые мы хотели бы заслушать. Первый — это выступление Насти по поводу текста, написанного Антоном о Калиме Сиддыки. Второй — материал Алексея на тему религиозных истоков русской революции. Но вначале Антон вкратце расскажет об основных идеях Калима Сиддыки.

Антон Шмаков. В начале 90-х Сиддыки выдвинул идею *non-territorial islamic state*, поскольку привязанность к территории — это характеристика западной политической традиции.

Гейдар Джемаль. Он потребовал новых методологий в логическом, научном мышлении, в социологии, в политологии, корректных с точки зрения ислама, то есть обновления всей суммы знаний о мире и о человеке, выработки эпистемологических критериев в рамках исламского мышления.

Антон Шмаков. После Исламской революции в Иране он создал в Великобритании Мусульманский парламент, от имени которого он пытался координировать деятельность общин британских мусульман, чтобы направить ее в русло идеи о нетерриториальном государстве.

Гейдар Джемаль. Речь идет о «сквозных присутствиях», как в «Марсианских хрониках» Брэдбери[1]. Там по Марсу ходят земляне и никого не видят, кроме себя. Лишь краем глаза они замечают скользящие тени...

Антон Шмаков. Да, он как раз ставит вопрос о существовании общины во враждебном окружении.

Гейдар Джемаль. Как совмещалось понятие об исламской революции, появлявшееся в его дискурсе, с фактором нетерриториального парагосударственного присутствия диаспоры на оккупированной территории?

---

[1] *Брэдбери, Рэй* — известный американский писатель-фантаст, автор романов «451 градус по Фаренгейту», «Марсианские хроники», серии рассказов.

АНТОН ШМАКОВ. Он делил всех носителей исламской идеи на три группы. Согласно Сиддыки, существует три вида агентов — личность, организация и государство. Переход от стадии организации к стадии государства, как раз и был, по его мнению, исламской революцией. В случае с нетерриториальным государством Мусульманский парламент должен способствовать созданию полноценного community.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. А что должно произойти в случае конфликта этого community с королевским домом, с социумом?

АНТОН ШМАКОВ. То же самое, что и в случае с территориальным государством. Когда произошла революция в Иране, сразу началась война.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. То есть исламское нетерриториальное государство, существующее сквозь и помимо британского общества, войдя в конфликт с институтами куфра, будет защищать себя и, соответственно, перейдет к контрнаступлению, чтобы вооруженным путем осуществить переворот или разгром противостоящих структур. Прямо Сиддыки об этом не говорит. И ситуация не должна быть построена таким образом, чтобы стать бунтом изолированной диаспоры, осуществившей самоструктуризацию и атаковавшей коренной социум. Это не будет революцией. Революцией это станет лишь в том случае, если между этим нетерриториальным государством и местным обществом возникнет некий переходный слой, который будет нуждаться в том, чтобы его привели, за него — при его поддержке — осуществили глобальное преобразование, активным инициатором которого будет эта диаспора. И внешний мир должен быть ей частично союзен. То есть у диаспоры с дружественной ей частью внешнего мира должны быть такие отношения, как у партии и пролетариата. Нетерриториальное государство становится революционной партией, в то время как возникает ведомый ею пролетариат, состоящий из местного населения.

АНАСТАСИЯ ЕЖОВА. Цели и задачи, которые поставил Сиддыки, напомнили мне задачи нашей группы. Он привлекает внимание к проблеме того, что мусульмане, занимающиеся общественными науками, пытаются придать исламский колорит явлениям, которые исламу чужды. Сиддыки заявляет, что «исламский социализм» и «исламский капитализм» не имеют права на существование, поскольку существует ряд положений ислама, входящих с этими идеями в противоречие. Он призывает мусульман к сотрудничеству в развитии собственной методологии, основанной на Сунне. В отличие от Кутба, который полагал, что для мусульман приемлемы лишь достижения западной экспериментальной науки, а основания всех гуманитарных дисциплин уже заложены в фикхе[1], Сиддыки осознал необходимость также противостоять западной политологии и социологии, а эти науки не сводятся к правовой сфере. Он говорит, что занимающиеся общественными науками мусульмане как ученые существуют вне своей веры. Поэтому Сиддыки

[1] *Фикх* — мусульманское право, исламская наука, занимающаяся выведением правил и предписаний из основных источников исламского права (Корана и Сунны) с помощью определенных методов.

считал необходимым разработать основы собственно исламской политологии и социологии, доказывающей преимущество собственных ценностей.

Интересен раздел, посвященный Ирану. Как отметил Антон в своей работе, специфика иранской Конституции — это акцент на социальных правах. Конституция Сиддыки больше нацелена на защиту гражданских и политических прав.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. То есть он продолжает различать права мусульманского так называемого «гражданского общества» и права аппарата, который уже сформировался в этом обществе.

АНАСТАСИЯ ЕЖОВА. Меня поразил его призыв к отмене смертной казни. Невозможно представить себе мусульманское право без смертной казни.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Нет, речь идет о казни, не соответствующей шариату, — например, смерти на электрическом стуле или сожжении заживо. Хотя в джафаритском мазхабе[1] сожжение может быть приговором судьи в исключительном случае за гомосексуализм. А расстрел разрешен, потому что это разновидность побития камнями.

АНАСТАСИЯ ЕЖОВА. На мой взгляд, очень важно, что Сиддыки, будучи суннитом, выступает за преодоление разногласий между суннитами и шиитами. До него к этому призывали шиитские политические теоретики — Хомейни, Шариати...

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Сближение существующих косных форм невозможно, но можно создать третью, в которой будет рациональное зерно предыдущих. Необходимо просто выйти из клерикальных фиксаций. Ведь иранские клерикалы сабботируют установку Хомейни на сближение, они не заинте-

---

[1] *Мазхаб* — исламский правовой толк. Мазхабы различаются по набору используемых методов (второстепенных источников мусульманского права), а также по принципам работы с хадисным материалом. Мазхабы делятся на шиитские (джафаритский, зейдитский, исмаилитский) и суннитские (ханафитский, маликитский, шафиитский, ханбалитский). В рамках хариджизма сложился также ибадитский мазхаб. Джафаритский мазхаб — правовая школа в русле имамитского шиизма, основанная шестым непорочным имамом шиитов Джафаром ас-Садыком. В настоящее время данный мазхаб является официальным правовым толком Исламской Республики Иран — при том, что иные исламские правовые школы (ханафитская, шафиитская, маликитская, ханбалитская, зейдитская) пользуются полным уважением. Кроме того, джафаритский мазхаб получил распространение среди шиитов-имамитов Ирака, Ливана, Кувейта, Йемена, Бахрейна, Саудовской Аравии, Иордании, Афганистана и т. д. Согласно джафаритскому мазхабу, источниками фикха являются: Коран, Сунна Пророка и «пречистых имамов», аль-иджма и акл (разум). Представители джафаритского мазхаба признают только те хадисы, которые не восходят к противникам имама Али; кроме того, используемые хадисы не должны противоречить Корану. Шиитские сборники хадисов именуются «ахбар» («известия»), наиболее уважаемыми сводами преданий являются: сборник аль-Кулини (содержит более 16 тысяч хадисов), Ибн Бабуйи ас-Садука и аш-Шайха Мухаммада ат-Туси. Большое правовое значение также имеет труд имамита Надж ад-Дина аль-Хилли (XIII век). Джафариты признают временный брак — мута, считают допустимым и в ряде случаев необходимым благоразумное скрывание веры (такийе), а также считают врата иджтихада открытыми. Джафаритский мазхаб является единственной шиитской правовой школой, признаваемой суннитами. Из суннитских мазхабов наиболее близким к джафаритскому является шафиитский правовой толк, распространенный в Сирии, Ливане, Палестине, Иордании, в странах Юго-Восточной Азии (Малайзии и Индонезии), на Северном Кавказе, в Индии, Пакистане, среди суннитов Йемена, Ирана и Ирака.

ресованы в этом, в «размывании» их непосредственного контроля, в утрате корпоративного авторитета. Вот в салафитском[1] движении есть ядро, являющееся основой этой воли, этой новой платформы. И прежде всего сам суннизм не однороден — не только по фикху, по мазхабам, но и по наличию подходов, по динамике интеллектуальной интерпретации ислама. Салафитский глубинный подход относится к шиизму с позитивным вниманием. А есть и подход воинствующего омейядства, столь распространенный среди иракских баасистов. Я, например, с удивлением услышал в Багдаде от офицера спецслужб, что Муавийя — пятый «праведный халиф».

Артур Ястребов. Не будет ли камнем преткновения концепция имамата?

Гейдар Джемаль. Я убежден в том, что та часть этой концепции, которая опирается на ранний шиизм и на точки зрения первых имамов, в значительной степени — плод позднейших разработок, ретроспективно приписанных. Поскольку я участвовал в конференции по шейху Муфиду[2], я могу сказать, что действительным кодификатором концепции имамата стал шейх Муфид со своими ахбаритскими[3] учениками. Он начал формулировать философию имамата, которую потом шлифовали, шлифовали...А шейх Муфид появился уже после исчезновения Двенадцатого имама. Все, что приписывается первым имамам как позиция, подтверждающая эту философию, — натянуто задним числом. *Саму идею имамата следует фундаментально*

---

[1] *Салафиты* — суннитские фундаменталисты, сторонники возрождения ислама в его первоначальной чистоте, апеллирующие при этом к исламу Пророка Мухаммада и первых четырех халифов (и в основном ориентированные на построение мусульманского государства исходя из опыта Мединской общины и первых халифов). Салафиты воспринимают ислам в качестве политической идеологии, призывают к освобождению ислама от не имеющих к нему отношения наслоений и нововведений, они являются сторонниками восстановления практики иджтихада (напомним, что «врата иджтихада» в суннизме были закрыты в X веке) и считают, что упадок мусульманской цивилизации во многом связан с отказом от нее.

[2] *Шейх Муфид* — один из ранних шиитских теологов конца X века, первый богослов, начавший формулировать положения шиитской теологии после сокрытия Двенадцатого имама.

[3] *Ахбариты (ахбарийа)* и *усулиты (усулийа)* — представители двух противоборствующих школ в шиитском источниковедении. Возникли в XVII веке. Школа Усулийун (или Усули, происходит от слова усуль — фундамент, принципы) является численно превосходящей. Последователи этой школы применяют к выявлению и интерпретации хадисов Пророка (СААС) и Имамов (АС) рациональные, рассудочные критерии, внешние по отношению к содержанию самих хадисов. Первым проявлением усулийской традиции является книга Абу Джафара Туси (ум. 1067), в которой автор пытался доказать, что шииты, как и их противники сунниты, вполне могут применять метод *кийас*. Арабское слово *кийас* можно перевести как сравнение, сопоставление, аналогия. *Кийас*, вначале подразумевавший обращение для проверки верности того или иного хадиса к Корану или другим хадисам, затем превратился в чисто гадательный метод, по существу, зависящий от личного мнения того или иного факиха. «Согласие» с мнением того или иного выбранного толкователя (*муджтахида*) носит в этой традиции название *таклид*. Следует отметить, что самими святыми имамами *кийас* никогда не признавался как метод. Что касается школы Ахбарийун (Ахбари), то ее последователи интегрально и буквально признают Коран вместе со всем собранием хадисов и ахбаров имамитской традиции. В сефевидский период точка зрения ахбари отстаивалась Мухаммедом Амином Астарабади (ум. в 1623 г.). Несмотря на буквализм этой школы, в рамках ахбарийской традиции действовали многие мистики-*ирфани*. Ахбариты не признавали *кийас* в качестве источника мусульманского права, однако практиковали иджтихад.

переосмыслить. И суфийские неоплатонические гностические влияния должны быть жестко выведены за скобки.

Другой важный момент — *философия имамата в данном случае имеет уже виртуальное значение, поскольку Двенадцатый имам находится в сокрытии*. В принципе, никаких проблем у суннитов считать, что ожидаемый Махди жив и находится в сокрытии, — нет. Когда я говорил с доктором Тураби на эту тему, он сказал: «Современный рациональный человек не может верить в то, что Аллах поддерживает жизнь человека в течение двенадцати веков». Я ответил ему: «А какие проблемы у вас могут быть с этой верой, если Коран говорит, что Христос был вознесен и является живым существом?» Христос не мог быть взят на небо мертвым, потому что мертвый — это несуществующий с точки зрения ислама. Те, которые мертвы, — их просто нет. В этом смысле в Коране говорится, что *«всякая душа вкусит смерть»*. Как сказано в Экклезиасте: «Живые знают, что они умрут, а мертвые не знают, что они мертвы». И о шахидах говорится: *«Вы думаете, что они мертвы, но они живы, а вы не знаете»*. О Христе есть хадис, что он умрет, когда завершится цикл, то есть во время Армагеддона, до Воскресения.

Теперь слово Алексею, тема которого — «Религиозная подоплека социальной революции».

Алексей Сахнин. Сегодня я могу лишь дать краткую характеристику книгам Эткинда[1] о хлыстах и Агурского[2] о национал-большевизме. Используя методологию Макса Вебера, Эткинд пытается объяснить некоторые реалии русской революции и русской утопии хилиастическим, остро эсхатологическим сознанием, воплощенном в русском сектантстве. Антимарксистский пафос у них общий — сознание определяет бытие. Но Вебер намного ближе к реальности, так как нельзя сказать, что сектанты составляли костяк русской революции. Эткинд прибегает к такой уловке: в этом движении выразились некие структуры сознания, которые — уже в век, когда религия не воспринималась многими как маркер, — всплыли на поверхность и подготовили эту бунтарскую стихию.

Гейдар Джемаль. После чтения вы пришли к выводу, что революция действительно опирается на религиозные структуры сознания, связанные с финализмом, — либо вы считаете, что в данных книгах это неубедительно излагается?

Алексей Сахнин. Было бы глупо отрицать факт существования таких структур, но что первичнее — они или социально-экономические причины, — в этих книгах такой вопрос окончательно не решен.

Гейдар Джемаль. Однако ни один исследователь, который бы занимался сугубо социально-экономическими реалиями, не стал теоретиком революции.

Алексей Сахнин. Согласен, революционная утопия по определению религиозна.

---

[1] *Эткинд Александр* — известный историк культуры.

[2] *Агурский* (1933–1991) — кибернетик, диссидент, политолог, автор книги «Идеология национал-большевизма».

Гейдар Джемаль. Можно сказать, что для революционеров сама революция есть некое литургическое действо.

Алексей Сахнин. Утопия религиозна, даже социальное действие — религиозно. Но Эткинд этого не доказал.

Гейдар Джемаль. А он не пишет, что старообрядцы составляли большинство красноармейцев?

Алексей Сахнин. У меня здесь внешние знания — они не составляли большинство красноармейцев. Известны случаи, когда старообрядчество становилось контрреволюционной силой. Например, в Верхокамье действовала Русская старообрядческая армия, причем беспоповская.

Гейдар Джемаль. Но они воевали и против Колчака, и против красных. Мы же не говорим только о красной революции. Зеленые тоже были революционным элементом.

Алексей Сахнин. У эсеров в регионах было много старообрядцев, но не в центре. А в РСДРП? Калинин? Это не самый яркий деятель.

Гейдар Джемаль. Надо исследовать и первичную религиозность евреев, которые приняли участие в революции. Большинство комиссаров — это люди, прошедшие через хедер, через серьезный хасидский дискурс. Эти евреи, устанавливавшие советскую власть на местах, исчислялись десятками тысяч — на фоне трех миллионов местечковых масс, рассеявшихся с началом Первой мировой. И радикальные мусульмане, кстати, тоже приняли участие в революции на первых порах... Давайте для нашего сборника выберем остро поставленную тему — например, «Троцкий как религиозный тип». *Ведь всякое проявление нонконформизма есть оборотная сторона открытой или скрытой религиозности.*

Асламбек Эжаев. Может быть, рассмотреть фигуру Сталина?

Алексей Сахнин. У него очень интересные пометки на полях прочитанных книг. Себя он называл «учитель ТФ», то есть Учитель из Тифлиса. Известно его высказывание, обращенное к людям, подбиравшим ему библиотеку, — «антирелигиозную макулатуру прошу мне не подсовывать». Вообще он, кажется, маркировал себя по отношению к Ленину как инкарнацию Христа после Иоанна Крестителя — большее следует за меньшим.

Гейдар Джемаль. Сталин воспринимал религию в клерикальных моделях, через внешние формы. Ну, хорошо, можно рассмотреть тему «Троцкий и Сталин как религиозные типы». Не надо идти в поиски дробной и ускользающей фактуры, вначале необходимо выработать методику, по которой можно консолидировать эту фактуру и которая может вырабатываться интуитивными концептными мазками.

Алексей Сахнин. Во времена военного коммунизма было несколько фигур — Свердлов, Троцкий и другие, — вокруг которых группировались люди, и, возможно, клеем были разные типы религиозности, нечто в бэкграунде, разные языки, более им понятные, — там была группа семинаристов, кто-то увлекался масонством — это разные модели поведения...

Гейдар Джемаль. У всех этих людей был один язык — марксистский. Это во времена народовольцев, во времена Базарова еще говорили «от себя», на

русском языке. Тогда еще говорили что-то сочное, например: «Природа — мастерская, человек в ней — работник». Потом появился марксистский дискурс, в котором заданы парадигмы революции через религию, религии через революцию. Это прежде всего представление о диалектике, о провиденциальном ходе истории, о миссионной функции, — не важно, кому она выпадает — классу, партии, вождю…

Диалектике в марксизме придавался мистический характер, она приобрела совершенно другую коннотацию, чем у Гегеля или греков. Диалектика стала чудесной тайной, взрывающей изнутри статус-кво, непостижимым образом преодолевающей некую стагнацию.

Это очень интересно в плане исследования того, как формируется язык протеста. Большая часть наших работ посвящена политическим мыслителям в исламе XX века. Среди них нет заслуживающих упоминания фигур, стоявших на консервативных позициях. То есть людей-то много, но это в основном функционеры, например — шейх Аль-Азхара Тантави[1], являющийся прямой противоположностью Кутбу. Никому и не придет в голову назвать его мыслителем. Всякое мыслительное усилие связано с оппозицией, с преодолением, с глубоким дискомфортом по поводу наличного положения вещей и с поиском того метода и того языка, на котором несогласие может быть описано и эпистемологически, критериально само себе доказано как правомерное.

Теперь я предлагаю Артуру сделать короткий доклад по Фаррахану.

Артур Ястребов. Эта тема несколько выпадает из общего контекста, в котором затрагиваются достаточно универсальные вещи. Речь идет о «черном» исламе в США, где сегодня проживает около семи миллионов мусульман, большая часть которых — это нетрадиционные или этнические мусульмане.

«Черный» ислам возник в 30-х годах прошлого века в обстановке теологического голода и поисков адекватных теологических «подпорок» для формирующейся «черной» идентичности. У нас у всех на слуху имя Мартина Лютера Кинга — это христианское правозащитное направление сыграло большую роль в развитии позитивного восприятия черного гуманитарного движения в белом христианском обществе, так как оно взывало к жалости и сентиментальности: «мы тоже люди». Сочувствие было вызвано, но всякая идентичность строится по принципу «мы не такие, как вы», так что этот фактор не был решающим.

Попытки обращения к различным синкретическим культам — растафари, вуду, «черному сионизму», в котором Сионом была Африка — все это не увенчалось успехом. Плодотворным оказался взрывоопасный синтез идей

[1] *Аль-Азхар* — знаменитый мусульманский университет в Каире. Великая мечеть Джами' аль-Азхар была заложена Джаухаром, фатимидским военачальником. В арабском языке слово «джами'(ун)» обозначает не только соборную мечеть, но и, употребленное в женском роде (джами'т(ун)), приобретает значение «университет». Так, постепенно мечеть аль-Азхар превратилась в крупнейший богословский центр, средоточие изучения как собственно исламских, так и многих других наук. С университетом Аль-Азхар связаны имена физика аль-Хайсама, врача Абдул-Латифа аль-Багдади, факиха и историка Ибн Халдуна и т. д.

теософского *«Мавританского храма науки»* и квазиисламских миссионеров из Ахмадийи, который произвел черный политический деятель *Фард*, появившийся в 1930 году в Детройте. Он объявил себя Мессией, Махди, воплощением Бога и второй инкарнацией Христа. В 1931 году он встретился с основателем *«Нации ислама» Элайджи* (*Elijiah*), а в 1934 году «махди» ушел в «сокрытие», то есть он просто исчез, и полиция не смогла найти его следов.

Это был мощнейший козырь для Элайджи, объявившего себя «наместником». Он провозгласил «азиатскую нацию», в которую входили все цветные, основательницей всех великих цивилизаций. А белые при этом назывались дьявольским результатом эксперимента шестидесятитысячелетней давности, своеобразным големом. Элайджи переехал в Вашингтон, стал в библиотеке Конгресса изучать ислам, а потом ему пришлось познакомиться с зоной, так как он стал первым известным в организации уклонистом (в 1942 г.), среди которых позже оказался и боксер *Мухаммед Али*. Вышел на свободу он после войны, а организация за это время значительно выросла за счет притока молодежи. В 1960-х произошел переломный момент в этой, бывшей до того несколько курьезной истории — в организацию пришел радикальный черный националист и харизматический оратор — *Малкольм Икс* (*Malcolm X*). Если в 1953 году в ней было 300 человек, то в 1963-м — уже 30 тысяч.

В 1963-м произошел первый раскол между ним и Элайджи, ставшим к тому времени Элайджи Мухаммедом, «посланником Аллаха». Элайджи на тот момент — при всем своем показном национализме — стал удобной фигурой для американских спецслужб, а Малкольм Икс был неуправляемым радикалом, критиковавшим оппортунизм, который он видел в организации. После убийства Кеннеди он очень нелицеприятно о нем отозвался, что могло настроить против «Нации» всю Америку, включая и черных, которые относились к Кеннеди с симпатией. Элайджи наложил запрет на все публичные выступления Малкольма. Вслед за ним фактически был исключен из организации и Мухаммед Али.

Малкольм организовал общество *«Мусульманская мечеть»*. В поисках источников финансирования он поехал в 1963 в тур по Африке. Затем Малкольм совершил хаджж, который перевернул его мировоззрение. Вернувшись в Штаты, он произнес шахаду, признал Мухаммада последним Посланником и отказался от расизма, призвав принять участие в организации и белых мусульман.

Вскоре он стал работать над созданием возможной надконфессиональной организации *«Афроамериканский союз»*. В 1964 году его убили. Убийцами были три члена «Нации ислама». В черной Америке ожесточение против «Нации» было тогда просто грандиозным, так как Малкольм был не менее популярен, чем Кинг. На волне этой популярности, на основе его идей, хотя и превратно понятых, были организованы *«Черные пантеры»*. Однако они не обладали подлинным лидером с политической интуицией, а «Нация» выжила — и во многом благодаря тому, что Элайджи выдвинул фигуру бывшего виолончелиста и певца *Луиса Фаррахана*. Его, кстати, и считают основным организатором убийства Малкольма.

Организация укрепилась и просуществовала до 1975-го года, когда умер Элайджи и все возглавил его пятый сын, превративший «Нацию» в организацию ортодоксального ислама, — а затем он вообще отказался от догматов боговоплощения Фарда, расовой исключительности черных и пророчества своего отца. В результате организация раскололась — большая часть последовала за ним (он переименовал организацию в *Американскую мусульманскую миссию,* которая распустилась в 1985 году), а меньшая часть — осталась верна идеям Элайджи, оставшись с Фарраханом.

Когда с 1985 года у Фаррахана не осталось конкурентов, он фактически стал выразителем политических интересов черного населения. В 1995 году под его знаменами около миллиона черных прошло маршем на Вашингтон.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Нас интересует эта тема, потому что это интереснейший пример того, как угнетенная немусульманская группа обращается к исламу в поисках идеологии протеста.

МАКСИМ ТРЕФАН. Вы говорили, что в XX веке не было исламских мыслителей-консерваторов, а как же, например, Наср[1]?

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Наср — философ, он не занимался политическим мышлением. Он был советником шаха, после смерти Шуона он возглавил его движение, вполне церэушное. Бесспорно, что и сам Наср — церэушник. Однако консерватором можно, пожалуй, назвать Маудуди.

---

[1] *Наср, Сеийд Хоссейн* родился в Иране в 1918 г. Получил высшее инженерно-техническое образование в Соединенных Штатах Америки и гуманитарное филологическое образование в Тегеранском университете. С.Х. Наср занимался популяризацией мусульманской религии на Западе. Ему принадлежат работы «Три мудреца ислама (Авиценна, Сухраварди, Ибн Араби)» (1965), «Идеалы и реалии ислама» (1967), «Исламский образ жизни и мышления» (1974). Кроме того, он помогал А. Корбэну при написании его «Истории исламской философии». Во второй половине 1960-х гг. Наср вел преподавательскую и научную работу в Американском университете в Бейруте. В 1979 г. Наср, будучи убежденным монархистом, не принял Исламскую революцию в Иране и эмигрировал в США, где и проживает в настоящее время.

Артур Ястребов

Путь к нации, путь к исламу
Краткая история «черного ислама» в США

США… Страна, объявившая крестовый поход исламскому миру. Страна, в которой живут 7 млн. мусульман — ее граждан. Страна, в которой ислам является самой быстрорастущей религией.

В США живут сотни тысяч «этнических мусульман» — выходцев из Ближнего и Среднего Востока, Южной Азии. Но не они составляют основу мусульманского сообщества этой страны, и не из их числа ислам вербует все новую и новую паству, делающую его наиболее динамично развивающейся религией страны. Демографической основой американского ислама уже несколько десятилетий являются «этнические христиане» и коренные граждане США. Более чем двадцать миллионов чернокожих американцев, «негров», как их называют белые, и «афро-американцев», как они сами называют себя. Именно выходцы из этой среды определили новое лицо американского ислама — лицо религии, расширяющейся не только и не столько за счет воспроизводства новых поколений верующими предками, сколько за счет призыва и обращения.

Итак, как это было…

Прочь от христианства

Все мы знаем Мартина Лютера Кинга — борца за гражданские права чернокожих граждан США и христианского проповедника. Христианский гуманизм на тот момент был идеологической платформой борьбы американских негров за равноправие, взывающих к совести и человечности белых американцев.

Это было движение за равноправие в чистом виде, но еще не национальное движение. Национальное движение акцентирует отличие своего народа, эмансипаторы же пытаются доказать доминирующей группе свою общность с ней по основным параметрам. Негры-христиане были борцами за эмансипацию, гражданское равноправие черных. Они словно взывали к белой власти, белому обществу: «Эй! Мы такие же люди, как и вы. Мы — христиане, как и вы. Примите же нас в свое общество, узнайте в нас своих братьев по вере и природе человеческой, не отвергайте нас!»

Такая игра на жалости и сострадании сентиментальных белых христиан к отверженным мира сего дала свои результаты, именно ее заслуга в том, что воспитанное на ценностях христианского гуманизма американское общество со временем приняло требования негров. Однако надо помнить, что сочувствие белых гуманистов росло не только в результате проникновенныхропо-

ведей Кинга, оно нарастало параллельно с реальной борьбой, влекущей за собой человеческие жертвы. Ударной силой этой борьбы были не теоретики-правозащитники, но агрессивная черная молодежь, мужчины, в принципе чуждые гуманистическому и пацифистскому настрою христианской этики.

И если черные христианские правозащитники сделали возможной полноценную интеграцию негров в американское общество, то основы политической идентичности афроамериканцев как обособленной группы и нации заложили не они. Ведь идентичность нации или расы никогда не строится по принципу «мы такие, как вы», но всегда по обратному принципу — *«мы не такие, как вы; мы другие»*.

Собственно, инаковость черных на изначальном, биологическом уровне предельно очевидна. Инаковость их же на уровне социальном, вызванная расовым отчуждением, тоже не вызывала сомнений. Однако достаточно ли этого для формирования собственной идентичности? Не снимаются ли эти отличительные черты в том случае, если бывшие угнетатели соглашаются принять своих экс-рабов в цивилизованное общество? Такой интеграции в полном масштабе, конечно, никогда не произойдет, и черные в белом обществе по ряду объективных и субъективных причин всегда будут людьми второго сорта. Но при сглаженности социальных отличий и отказе белых от расизма, оставаясь людьми второго сорта, черные все же лишаются тех существенных отличий, которые способны сформировать их цельную идентичность.

Эти и схожие с ними мотивы побуждали радикальную черную молодежь, алчущую определенности собственного «я», задуматься над совместимостью родной религии их и их американских предков с полноценным национальным самосознанием черных американцев. Но были и другие поводы задуматься о соответствии христианства расовому «я» черного человека.

Можно выделить три основные причины, по которым христианство не смогло стать органичной основой для цельной афроамериканской идентичности.

1. Двусмысленное отношение Библии, как Ветхого, так и Нового заветов, к рабству и сегрегации. Ну, с Ветхим Заветом здесь все понятно: о Хаме, предке африканцев, в нем сказано: «Раб рабов будет он у братьев своих» (Быт. 9:25). Однако, несмотря на отсылки христианских гуманистов к Евангелию, нельзя сказать, что его текст так уж однозначно осуждает рабство. В Новом Завете после воскресения Христа рабу были даны особые инструкции (1Кор. 7:20–24; Тит. 2:9–10; 1Тим. 6:1–5). Было запрещено как плохое обращение со слугами (1Пет. 2:18–19; Втор. 24:14–18; 1Тим. 6:1–5), так и неправильное поведение слуг (1Пет. 2:18–19; Титу 2:9). И вообще, в Новом Завете нигде не найти отмены рабского положения (1Кор. 7:20–24; Отк. 6:15; 1Тим. 6:1–5).

2. Превознесение Сима и Иафета (предков семитских и арийских народов соответственно) над отверженным Хамом (предком черной расы), а также особая богоизбранность Израиля, к которому по синкретической традиции англо-американских протестантов кроме природных иудеев принад-

лежат и англосаксы — «потерянное колено Израилево». В Библии есть целая глава о потомках Сима и Иафета (Рим. 11). В целом ряде глав можно встретить слова о потомках Сима и Иафета (Откр. 13; 1 Кор. 1–2; Рим. 1–4 и Иакова). Идея богоизбранности еврейского народа, наиболее ненавистного черным радикалам из всех белых (именно евреи, по мнению черных, заправляли работорговлей, они же ассоциировались у негров с элитой элит белого общества — банкирами, биржевиками, адвокатами, торговыми магнатами) не только проходит через весь Ветхий Завет, но и сохраняется в Новом (Мф. 15:24, 15:26, Рим. 2:9, 3:2, 11).

Последнее обстоятельство делает христианство проблемным вообще с точки зрения любого нееврейского национального самосознания (об этом много писали немецко-нацистские критики христианства), однако англосаксам удалось обойти этот риф с помощью откровенной фальсификации истории, создания расового мифа, симметричным ответом на который позже стал другой миф, также основанный на фальсификации, о чем ниже.

3. Пацифистская направленность евангельского христианства, учение о непротивлении злу силою и всепрощении, заложенное в Новом Завете (Мф. 26:52, Лк. 6:29). Европейские народы в свое время смогли нивелировать эти нежизнеспособные установки посредством сложных философских спекуляций, но для негров, не имеющих развитой схоластической традиции, такая возможность была исключена. Кроме того, черному менталитету чужды хитроумные философские построения, он более всего ценит ясность и простоту.

Учитывая все вышеизложенное, можно легко понять, что для черных патриотов, озабоченных теологическим обоснованием своей национальной идентичности, христианство представлялось подрывающей волю к борьбе религией белых, еврейской религией, в которой все другие нации, в особенности черные, заведомо обречены на роль «привитой маслины» (Рим. 11:17), а то даже и просто «псов» (Мф. 15:26).

Следствием этого стало обращение части черных радикалов к этническим культам африканских предков вроде *вуду* или созданным на их основе синкретическим религиям вроде *растафари*. Однако, несмотря на первоначальную массовость такого языческого ренессанса, в стратегической перспективе он оказался бесплодным для утверждения цельной черной идентичности. Любая архаичная традиция в условиях городских и индустриальных США по определению не могла иметь преемственности с ее аутентичными природными истоками, потому всякие попытки искусственно возродить ее были обречены на провал. Кроме того, разрозненные, да еще и лишенные непрерывной сакральной традиции политеистические и пантеистические культы были не в состоянии создать коллективное биополе, нечто вроде супер-эго, питающего сообщество единой энергетикой.

На этом фоне оригинальной попыткой религиозного обеспечения черной идентичности стало основанное Маркусом Гарвеем (Marcus Garvey) движение *черного сионизма*, считающего черных настоящими евреями, чье имя узурпировали самозванцы (т. е. общепринятые евреи), и выступающее за

возвращение в Сион, т. е. Африку. Однако бесперспективность такого проекта надо было понимать изначально. Если англосаксам еще удалось, что называется, «примазаться» к «избранному народу», то вообще чья-либо (тем более предпринятая неграми) попытка отнять у евреев их еврейство — абсолютно безнадежное занятие.

Вот в этой непростой ситуации брожения многочисленных религиозных идей неожиданные плоды дала проповедь идей двух организаций: оккультно-теософского Мавританского Храма Науки (Moorish Science Temple) и индийских миссионеров из группы Ахмадийя. Гремучий синтез теософии, христианских ересей, псевдоислама и черного мессианизма породил доктрину, которой было суждено кардинально изменить жизнь черной Америки.

Рождение «Нации»

Доктрины доктринами, но, как известно, любые даже самые что ни на есть распрекрасные идеологии бесплодны без харизматических лидеров, способных полностью вложиться в их реализацию. Такой человек среди черных американцев нашелся. Это Валлас Фард, впоследствии прибавивший к своему имени мусульманское Мухаммад (Wallace Fard Muhammad) — загадочная личность, человек, утверждавший, что он родился в 1877 году в Мекке. Фард объявил себя мусульманским мессией — Махди, да вдобавок ко всему извратил исламский мессианизм, утверждая, что «Махди», т. е. он сам, является не кем иным, как воплощением Бога и вторым рождением Христа.

4 июля 1930 года этот человек появился в Детройте и начал свою проповедь среди черного населения. «Мессия» проповедовал «ислам», объявленный им исконной религией черного человека, ангелического по своей природе существа, которого «белые дьяволы», искусственно выведенные в пробирке 60 000 лет назад, не только обратили в рабство, но и лишили исторической памяти. А суть реальной истории, оказывается, в том, что черные изначально были ядром «азиатской нации» (Asians), которая создала все великие цивилизации мира, впоследствии узурпированные «белыми дьяволами». Черными были еврейские пророки, Иисус Христос был черным, исконные мусульмане тоже черные. В черную (азиатскую) нацию записывались вообще все цветные: и красные, и желтые, и коричневые.

Это, однако, мифология. Параллельно с ней Фард проповедовал что-то действительно похожее на ислам, главным образом его этическое учение, ограниченное, впрочем, расовыми рамками — вопреки истинному исламу. Новоявленные «черные мусульмане», сгруппированные вокруг своего «Махди», образовали сообщество с названием «Нация ислама». Они изучали Коран вперемежку с изобретенной Фардом мифологией, вели действительно благочестивый образ жизни, сторонясь употребления наркотиков (хотя и не чураясь торговать ими), алкоголя и свинины, и призывали своих

соотечественников встать под знамена религии, способной вывести их из пригородных трущоб Детройта на широкую дорогу Большой Истории.

В 1931 году слухи о новом «Мессии» и проповедуемой им религии дошли до молодого черного американца Элайджи Пула (Elijah Poole), ранее переехавшего в Детройт в поисках лучшей жизни для себя и своей семьи.

Элайджи Пул родился примерно 7 октября 1897 года в Сандерсвилле, штат Джорджиа. Он всегда подчеркивал, что точная дата его рождения неизвестна, т. к. власти Джорджии преднамеренно фальсифицировали содержащиеся в архивах сведения о происхождении потомков рабов, чтобы воспрепятствовать установлению их корней. Элайджи Пул рос в семье, состоящей из двенадцати детей, поэтому с раннего детства ему приходилось тяжело работать. Накануне своего двадцатилетия он женился на своей землячке Кларе Эванс (Clara Evans), которая впоследствии родила ему восемь детей: Эммануэль (Emmanuel), Этель (Ethel), Люси (Lottie), Натаниэль (Nathaniel), Герберт (Herbert), Элайджи (Elijah), Джиар (Jr.), Валлас (Wallace) и Акбар (Akbar).

В апреле 1923 года Элайджи Пул, устроившись на работу в Южную железнодорожную компанию, отправился со своей родной семьей в поисках лучшей жизни в Мич, Детройт. Детройт к тому времени стал динамично развивающимся городом со своей промышленностью и буржуазией. Из 1,5 миллионов его жителей 250 тысяч составляли черные. Бурный ритм жизни, новые интересы, отличные от провинциальных. В результате жена Элайджи затащила мужа на лекцию Фарда, где и встретились «два одиночества».

Эту встречу официальная историография «Нации ислама» трактует не иначе как судьбоносное событие, встречу «Мессии» с «посланником Аллаха». Со стороны, однако, все виделось гораздо проще. Элайджи вместе с семьей принял «ислам», вошел в «Нацию ислама» (далее — Нация, НИ, NOI) и получил новое имя Карим. Фард назначил его сначала «министром», а затем и «премьер-министром» организации, после чего имя Пул было отвергнуто как рабское, и «премьер-министр» стал Элайджи Мухаммадом (Elijah Muhammed).

Движение начало неуклонно развиваться, обретя свою экономическую базу, религиозные и учебные центры, опираясь на систему кооперации и солидарности черных предпринимателей. В 1934 году Элайджи организовал свою известную газету «Последний призыв к исламу» (The Final Call to Islam). Приоритет поначалу отдавался системе образования и созданию самодостаточной социальной инфраструктуры. Важной вехой на этом пути стала борьба за право черных мусульманских детей обучаться черными учителями-мусульманами.

А потом происходит очень важное событие, которое крайне неоднозначно толкуется исследователями Нации. 26 февраля 1934 года основатель организации Фард, который до того был выдворен полицией из Детройта и ушел в бега (одним из оснований для преследования была его причастность к наркоторговле), таинственным образом исчез, «оставив» Элайджи лидером NOI.

Согласно теологии НИ, «Махди» избрал Элайджи своим посланником («посланником Аллаха») и находился с ним в общении в течение трех с половиной лет, на протяжении которых он днями и ночами учил и наставлял его, открывая ему сокровенные знания, в том числе об «истинной истории Нации, основавшей все высочайшие цивилизации Древнего мира, совершенных людей, обладавших знаниями о мироздании со времен первых дней Творения». А после этого «Махди» ушел в «новое сокрытие», периодически открываясь «посланнику» до тех пор, пока в 1975 году «посланник Аллаха», умерев физически, не «воссоединился с ним ментально и духовно».

Недоброжелатели организации намекают, что к «сокрытию Мессии» приложил руку сам Элайджи, во-первых, устранив тем самым своего конкурента, во-вторых, получив в свое распоряжение сильнейший миф, которым он отныне мог обосновывать свое «пророчество». Вне зависимости от того, так это или нет (у полиции не оказалось доказательств в пользу этой версии), очевидно, что таинственное исчезновение Фарда было как нельзя кстати для Элайджи.

Вскоре он объявил, что «Махди» сделал его своим наместником на Земле для осуществления сложнейшей задачи — возрождения и возвращения Его потерянного и обретенного народа, состоящего из потомков племени Шабаз азиатской нации. Этот народ коренных жителей Африки был вывезен с родины и лишен своих корней, чтобы быть угнанным в рабство в Америку больше чем на три века. Таким образом, исторический мифологизм переплетается здесь с основополагающим архетипом авраамизма, описывающим порабощение народа Израиля египетским фараоном как универсальную модель. Элайджи в этих рамках представлялся и мыслил сам себя в качестве нового Моисея, призванного вывести черный Израиль из рабства.

С целью реализации своей миссии «Моисей» «по научению Махди» в 1935 году переселяется в Вашингтон, где начинает более плотное изучение ислама по материалам, имеющимся в Библиотеке конгресса США.

8 мая 1942 года Элайджи был арестован за отказ от призыва на военную службу, положив начало плеяде уклонистов-арестантов среди членов организации, включая и известного боксера Мухаммада Али (Ali). Он выходит на свободу только после окончания Второй мировой войны, когда организация существенно усилилась за счет значительного притока новых членов, прежде всего, из числа молодежи.

«Последний призыв» становится многотиражной общенациональной газетой. Параллельно с ростом НИ усиливаются стычки членов организации с белыми, получившие широкое освещение в СМИ. Организация стала своего рода страшилкой американской прессы, а в 1960 году Элайджи даже был назван самым могущественным чернокожим американцем.

Не последнюю роль в успехах и росте организации сыграл приход в ее ряды молодого харизматика Малкольма Икса (Malcolm X) в 1950-х годах. Малкольм стал одним из лидеров и символов Нации, и в этом качестве на его фигуре надо остановиться отдельно.

Малкольм и Нация

Он появился на свет под именем Малкольм Литтл (Malcolm Little) 19 мая 1925 года в Омахе штата Небраска. Его судьба была в значительной степени обусловлена особенностями его происхождения. Черный мальчик, он был светлее своих соплеменников, и этот факт объяснялся тем, что его бабушка родила его мать от изнасиловавшего ее белого мужчины. Большую часть его жизни белая кровь была для него сущим проклятьем, в одном из интервью он признался: «Я ненавижу каждую каплю белой крови во мне. Разве несправедливо ненавидеть кровь насильника?»

Отец Малкольма Эрл Литл (Earl Little) был баптистским деятелем и горячим сторонником черного националиста Маркуса Гарвея (Marcus Garvey). Эрл участвовал в деятельности знаменитого Черного Легиона (Black Legion), что дважды понуждало его семью к переезду и закончилось его убийством в штате Мичиган в 1929 году. Его мать Луиза (Louise) в результате этой трагедии получила психическое расстройство, которое привело женщину в клинику для душевнобольных. Ее дети, включая и Малкольма, фактически остались сиротами.

Несмотря на семейную драму, Малкольму удалось стать одним из лучших учеников в своем классе. Однако он лишился всякого интереса к продолжению образования, когда в ответ на признание в своей мечте стать юристом услышал от любимого учителя, что «это нереально для негра». Он покинул насиженные места, провел некоторое время в Бостоне штата Массачусетс, подрабатывая разнорабочим, после чего переместился в Гарлем, Нью-Йорк, где прибился к молодежным бандам. В результате в 1946 году он оказался за решеткой, где попал под влияние идей Элайджи и его Нации.

Примкнув к организации в 1952 году, Малкольм отказался от фамилии Литтл, отвергнув ее как рабскую и выбрал себе новую — «Икс» («X») для обозначения потерянного племенного имени.

Красноречивый оратор он был назначен «министром» и национальным спикером «Нации ислама». Элайджи назначил его проповедником в ряде новых мечетей (центров), открытых организацией в Детройте штата Мичиган и Гарлеме. Малкольм вел газетные рубрики, выступал на радио и телевидении, пропагандируя идеи «Нации ислама». Его харизма и убежденность привлекли в организацию огромное множество новых членов. По имеющимся оценкам, влиянию Малкольма своим приходом в организацию были обязаны около 500 человек в 1952 году и около 30 000 в 1963 году.

Импульсивный и яркий оратор, он никогда не стеснялся в своих выражениях. Вот лишь несколько, ставших знаменитыми его высказываний:

«В Америке живет 20 млн мусульман. Для нас мусульманином является любой чернокожий, даже если он посещает Баптистскую церковь семь дней в неделю. Благородный Элайджи Мухаммад говорит, что черный человек является мусульманином по рождению. Сегодня миллионы мусульман не знают, что они мусульмане. Все они станут мусульманами, когда пробудятся ото сна».

«Религиозная философия проникнута духом белого превосходства. Белый Иисус. Белая Дева Мария. Белые ангелы. Все белые. Но, конечно, черный Дьявол».

«Христос не был белым. Христос был чернокожим».

«Ганнибал, наиболее успешный из всех когда-то живших полководцев, был черным. Черным был и Бетховен, чей отец был одним из профессиональных черных воинов, промышлявших в Европе. Гайдн, учитель Бетховена, также был африканского происхождения. И Соломон, великий библейский герой. Колумб, первооткрыватель Америки, был наполовину черным. Целые черные империи — такие, как Мавританская, — были сделаны „белыми“, чтобы скрыть тот факт, что великая черная империя существовала задолго до открытия Америки. Мавританская цивилизация черных африканцев завоевала и правила Испанией, она была светочем цивилизации в Южной Европе. Слово „мавр“, между прочим, означает „черный“. Египетская цивилизация — классический пример того, как белый человек украл великую африканскую культуру, чтобы объявить ее белой. Черный народ Египта создал единственную страну, изучением которой занимается целая наука египтология».

«Красные, коричневые и желтые в действительности являются частью черной нации. Это значит, что черные, коричневые, красные, желтые все братья, все одна семья. И только белый чужой. Он один не такой, как все».

«Что-то не так с неграми. Они не имеют общества. Они роботы, машины. У них нет своих мозгов. Я ненавижу говорить это, но это так. Они — это черные тела с белыми мозгами. Как монстр Франкенштейн».

Но кроме всего, Малкольм был решительным противником межрасовой интеграции. Его национализм зашел так далеко, что он даже готов был поддержать белых расистов в противовес интеграторам. В частности, на вопрос об отношении к режиму апартеида в ЮАР он ответил: «Они не делают чего-то отличного от того, что мы имеем в Америке. Единственное отличие в том, что у них дела не расходятся со словами… Они хотят сохранить всех белых белыми. Мы хотим сохранить всех черных черными. Между расистами и интеграционистами я, безусловно, предпочитаю расистов». Впрочем, это ни на йоту не меняло его отношение к белой расе как к таковой, и, отвечая на вопрос о том, как Нация собирается поступить с белыми после победы, он ничтоже сумняшеся заявлял: «Не важно, что мы собираемся делать с белыми, важно, что с ними собирается делать Бог. Что делает судья с преступником?» Соответствующим было и его отношение к смешанным бракам: «Мы против смешанных браков постольку, поскольку мы против всех других несправедливостей, чинимых в отношении нашего народа».

Малкольм после Нации

Среди многих людей, знающих убеждения позднего, зрелого Малкольма, существует заблуждение относительно того, что он покинул Нацию, по-

скольку перестал быть черным националистом или потому, что разочаровался в моральном облике Элайджи. Но это не так. Правда в том, что Малкольм был вынужден покинуть Нацию не потому, что перестал быть черным националистом, а потому, что зашел в своем национализме так далеко, что вынудил откреститься от себя даже Элайджи. Формальным поводом для конфликта стало нелицеприятное высказывание Малкольма о Кеннеди, сделанное им почти сразу после убийства этого общенационального любимца в 1963 году. Такой шаг не просто ожесточал против NOI всю Америку, включая большинство черных, но и бросал на нее тень в смысле возможной причастности к убийству Кеннеди.

На самом же деле причиной ухода было то, что у набирающего популярность Малкольма все чаще давал о себе знать его неуправляемый радикализм, тогда как Элайджи давно взял курс на неформальное сотрудничество с властями. Кроме того, не последнюю роль в конфликте сыграло окружение Элайджи, настроившее его против молодого радикала; сам Малкольм в последнем письме Элайджи в 1963 году писал, что продолжает быть его последователем и винит в разладе между ними окружение своего лидера, а не его самого. Но это было уже после того, как Элайджи отстранил Малкольма от всякой проповеднической и пропагандистской деятельности и, более того, вообще наложил запрет на его публичные выступления сроком на 90 дней. Фактически это означало исключение Малкольма из организации. Позже под благовидным предлогом заботы о его спортивной карьере из организации таким же образом (отстранением от публичных выступлений) был исключен боксер Мухаммед Али.

Организация, которую основал Малкольм после ухода из NOI — общество «Мусульманская мечеть» (Muslim Mosque Inc.) — далеко не сразу стала тем оплотом ортодоксального ислама среди черных, в качестве которого она и известна сегодня. Поначалу она создавалась как черная националистическая организация, и сам Малкольм говорил в этой связи:

«Религиозной платформой Мусульманской мечети является ислам, на базе которого необходимо пропагандировать моральную реформацию с тем, чтобы искоренить те пороки Черного общества, которые разрушают его изнутри. Это религиозная основа. Но политической основой Мусульманской мечети будет черный национализм, и ее социальной философией будет черный национализм. Что касается политической философии, мы по-прежнему верим в решение, предложенное благородным Элайджи Мухаммадом, а именно: тотальное отделение. 22 млн т. н. негров должны быть полностью отделены от Америки и обеспечены необходимыми возможностями для возвращения на историческую родину. Это долгосрочная программа. А краткосрочная программа заключается в том, что если уж мы вынуждены жить в этой стране, мы должны иметь крышу над головой, одежду, хорошую работу, хорошее образование. Поэтому наша долгосрочная философия предполагает репатриацию в африканскую родину, а наша краткосрочная программа предполагает обес-

печение черных всеми необходимыми потребностями вплоть до возвращения на родину».

Позже в деятельности этой организации приняли участие и мусульмане белого, европейского происхождения, однако, создавая свою Мечеть, Малкольм на вопрос о том, могут ли к ней присоединиться белые, категорически отрезал:

«Белые не могут вступить к нам. Все негритянские организации, в которые вступают белые, рано или поздно оказываются под их контролем. Белые контролируют все негритянские организации, в которые они вступают. Если белые хотят помочь нам финансированием, мы примем эту помощь, но вступить к нам они не могут».

Однако с целью найти финансирование для своего нового движения в 1964 году Малкольм отправляется в турне по странам черной Африки, где он встречается с рядом ведущих негритянских лидеров и где он впервые соприкоснулся с реальными корнями и реальными проблемами африканской расы. Там же завязываются контакты с авторитетными мусульманскими лидерами Африки. А потом происходит, пожалуй, ключевое событие в жизни Малкольма — он совершает хаджж в Мекку.

Хаджж, последовавшие во время него и после него события в корне перевернули мировоззрение Малкольма. Сохранилось его письмо из Мекки, где он, потрясенный увиденным, писал домой:

«В течение последних одиннадцати дней, проведенных в мусульманском мире, я ел из одних тарелок, пил из одних стаканов, я спал на тех же постелях и молился тому же Богу, что и мои собратья мусульмане, чьи глаза были голубее голубых, чьи волосы были светлее светлых и чья кожа была белее белой. И в словах, делах и поступках этих белых мусульман я чувствовал ту же искренность, что и среди черных мусульман Нигерии, Судана и Ганы». Никто не ожидал услышать подобное от Малкольма: «Мы были подлинными братьями, потому что их вера в Бога перевернула их сознание, изменила их поведение и изменила их ценности».

Там, в хаджже, среди миллионов мусульман десятков рас и сотен национальностей, объединенных поклонением одному Богу, он увидел и почувствовал то, чего никогда не знал на родине, — атмосферу братства и солидарности на основе общей сознательной веры, а не зоологической детерминированности. Мусульманские братья, с которыми он общался, ел, делил кров, вставал на намаз, раскрыли ему глаза на вопиющее противоречие его прежних религиозных убеждений вероучению и этике истинного ислама — религии, открытой для всех людей, в которой нет места расовой исключительности и превосходству.

Поэтому, вернувшись домой, Хаджи Малик Аль-Шаббаз (это имя он принял после хаджжа) изменился почти до неузнаваемости. Первым делом он публично подтвердил, что он является настоящим мусульманином (а не т.н. «черным мусульманином») и произнес шахаду, включая утверждение о том, что Мухаммад является последним Пророком и Посланником. Это оз-

начало, что он не считает более Элайджи пророком и «посланником Аллаха», что является неотъемлемым символом веры для членов Нации. Он решительно отказался от убеждений, согласно которым Бог является черным или воплотился в черном человеке — Фарде:

«Как черный мусульманин, веривший в то, что говорил Элайджи Мухаммад, я представлял себе Бога в соответствии с его учением черным человеком. Поездив по мусульманскому миру и лучше поняв исламскую религию, теперь я верю в Бога как верховное существо, у которого по определению не может быть цвета кожи».

Как мусульманин Малкольм отрекся от идей расовой исключительности или превосходства, заявив: «В исламе нет различия по цвету кожи. В исламе нет ни одного основания для того, чтобы судить о человеке по его цвету кожи. Вне зависимости от того, какого ты цвета, ты — мусульманин, ты — брат». Он пересмотрел свое отношение к белым, сказав, отвечая на вопрос, дьяволы ли они: «Нет, я не верю в это. Я верю в то, чему учит Коран, в то, что о человеке не должно судить по цвету кожи, но только по поведению, делам, его отношению к другим людям и их делам».

Ревизии подверглись и его политические убеждения. Самое главное изменение заключалось в том, что он отказался от идеи создания Черного государства в США, что является одним из основных лозунгов Нации. Отвечая на вопрос о том, продолжает ли он поддерживать эту идею, он заявил: «Нет. Я верю в общество, в котором люди могут жить как равные существа, обладающие человеческим достоинством».

Соответственно Малкольм подверг жесткой критике Нацию и с религиозных, и с национально-политических позиций, фактически обвинив ее лидеров в лицемерии и подконтрольности властям:

«Во-первых, Черные Мусульмане претендуют на то, чтобы быть религиозным движением. Они объявляют себя приверженцами ислама. Но мусульманский мир не признает Черных Мусульман законной исламской группой, поэтому они вынуждены маневрировать внутри религиозного вакуума, будучи своего рода религиозным гибридом. В то же время правительство США квалифицирует Черных Мусульман как политическую, а не религиозную группу. Таким образом, Черные Мусульмане больше известны как политическая сила. При этом они не голосуют, не принимают никакого участия в политической жизни, не участвуют в борьбе за гражданские права, таким образом, представляя собой политический гибрид так же, как и гибрид религиозный. Черные Мусульмане привлекают к себе наиболее активную, молодую, неудовлетворенную и бескомпромиссную часть черных американцев, не позволяя им принимать участие в борьбе за права своего народа. Вместо этого они имитируют бесчисленное множество событий и информационных поводов, привлекающих к ним внимание на пустом месте».

Будущее исламского призыва, с одной стороны, и черного национального движения в Америке, с другой стороны, Малкольм видел следующим образом:

«Мы создали Мусульманскую мечеть, базирующуюся на ортодоксальном исламе, как религиозную группу для того, чтобы лучше понимать свою религию. Но, будучи черными американцами, хотя и мусульманами, верящими во всеобщее братство, мы, тем не менее, осознаем, что перед нашим народом в Америке стоит много проблем, не относящихся к религии. Мы осознаем, что множество наших соплеменников не собираются становиться мусульманами, многие из них вообще никогда не интересовались никакой религией, поэтому мы организовали Афроамериканский союз как нерелигиозную организацию с целью активной борьбы за наши политические, экономические и социальные права. Членами этой организации могут стать все черные американцы вне зависимости от их религии».

Это действительно было ново для Малкольма. Если в бытность своего членства в НИ Малкольм враждовал со всеми «немусульманскими» черными организациями и их лидерами, в частности с Мартином Лютером Кингом, призывавшим к интеграции, то теперь он кардинально изменил свою политическую тактику. Он предложил дружбу и тесный союз М.Л. Кингу, несмотря на религиозные расхождения, установил контакты и партнерские отношения со всеми черными лидерами и организациями, составляющими движение борьбы за гражданские права.

Проект Афроамериканского союза, задуманный Малкольмом, мог изменить политический ландшафт черной Америки до неузнаваемости. Открытая для консолидации на широкой основе всех черных национальных сил, да еще и способная найти поддержку у влиятельных сил в третьем мире, в африканских и мусульманских странах, эта организация представляла собой реальную угрозу для Белого дома, а с другой стороны, выбивала почву из-под ног у Нации. Поэтому Малкольм был готов к кровавому концу своей жизни, предупредив свою жену: «Моя смерть станет результатом сговора между правительством и Черными Мусульманами, ФБР и Нацией ислама».

Если взрыв, прогремевший в его доме 14 февраля 1965 года, нанес его семье преимущественно моральный урон, то нападение, осуществленное 21 февраля 1965 года, закончилось для него фатально. Во время выступления в одном из залов Манхеттена три стрелка в течение короткого промежутка времени произвели в Малкольма 15 выстрелов. Ранения оказались несовместимыми с жизнью. Как выяснило следствие, все три убийцы были членами «Нации ислама».

На похороны Малкольма в Гарлеме 27 февраля 1965 года пришли десятки тысяч людей. Несколько позже его жена Бетти (Betty) родила двух дочек-близняшек Малкольма…

Значение Малкольма для развития ислама среди черных американцев трудно переоценить. Приняв первоначально ислам как религию расового превосходства и исключительности своего народа, в кризисный момент своей жизни он сумел понять его истинный смысл как мирового призыва Единобожия, обратившись к первоисточникам своей религии — Корану и Сунне. В этом смысле судьба Малкольма и подобных ему черных мусуль-

ман прекрасно резонирует со всей историей ислама, в ходе которой истинная вера выживает и пробивает себе путь, несмотря на пытающихся использовать ислам в своих корыстных целях лицемеров (мунафиков) и вероотступников (муртадов).

Малкольм Литтл (Хаджи Малик Аль-Шаббаз) соответствует всем признакам шахида в исламе. Он пал от руки язычников-расистов, невежд и еретиков, отстаивая чистоту учения ислама, принципы справедливости, равенства, братства и солидарности. О таких, как он, Коран говорит: *«И никак не считай тех, которые убиты на пути Аллаха, мертвыми. Нет, живые! Они у своего Господа получают удел» (3:169).*

Нация после Малкольма

Убийство Малкольма членами NOI нанесло мощнейший удар по репутации этой организации в глазах черной Америки. Малкольм был кумиром миллионов, его убийство вызвало эффект, сопоставимый с убийством Мартина Лютера Кинга.

Черные патриоты забрасывали офисы Нации гранатами, нападали на ее активистов и лидеров так, что в ряде случаев только вмешательство полиции могло защитить последователей Элайджи от расправы со стороны своих соплеменников.

Однако НИ удалось выжить и на время восстановить утраченные позиции. В течение шести месяцев, последовавших за этими событиями, Элайджи лично посетил отделения организации более чем в 60 городах США, а также Центральной и Латинской Америки. Для усиления организации в качестве замены Малкольму он выдвигает тогда еще молодого лидера Луиса Фаррахана (Louis Farrakhan), нынешнего главу НИ.

Элайджи предпринимает попытку восстановить подорванную убийством Малкольма репутацию в исламском мире, посещая с визитом множество мусульманских стран и совершая хаджж.

Демонстрацией силы организации стал ежегодно отмечаемый в Чикаго 26 февраля «День Освободителя», приуроченный ко дню рождения «Мессии-Освободителя» Валласа Фарда. На это мероприятие каждый год слетались десятки тысяч членов Нации, наглядно демонстрируя, что в черной Америке не существует организации, сопоставимой с ней по мощи. В 1972 году Элайджи открыл для этих целей в Чикаго мечеть и школу общей стоимостью $2 млн.

Все это выявило печальную истину: Малкольм был единственным, кто мог составить конкуренцию НИ в борьбе за умы черных американцев. Его подражатели, лишенные не только харизмы, но и политической интуиции Малкольма, не преуспели на этом поприще. Наиболее известна в этой связи военизированная организация «Черные пантеры» (Black panthers), созданная после его смерти под впечатлением его идей. Однако, несмотря на шумную известность, «Черные пантеры» не смогли стать серьезной и стабильной по-

литической силой, они возникли как террористическая секта с левацким уклоном и быстро сошли на нет, распавшись на множество групп.

Не учли опыта Малкольма и т.н. «чистые», рафинированные мусульмане, которые, посвятив себя исламскому призыву, предали забвению насущные нужды своего народа. Не таков был Малкольм — став ортодоксальным мусульманином, он не перестал быть черным патриотом, хотя и существенно скорректировал свои взгляды, отказавшись от языческого расизма. После обращения в подлинный ислам он действительно призвал к участию в деятельности основанной им Мусульманской мечети мусульман белого происхождения. Но в то же время он был основателем новой, чисто политической и неконфессиональной организации черных американцев — Афроамериканского союза, — последовательно патриотического движения, призванного отстаивать афроамериканские ценности и интересы. Ничего подобного после его смерти никто в качестве альтернативы НИ предложить не смог. Поэтому, зализав свои раны, она спокойно просуществовала в качестве выразителя интересов черной Америки целое десятилетие, вплоть до 1975 года. Но на все, как известно, Божья воля…

Раскол

В 1975 году умер Элайджи Мухаммад. События, последовавшие после его смерти, сделали очевидной ту истину, что жизнь и смерть Малкольма не прошли даром. Во главе организации встает пятый сын Элайджи — Валлас Дин Мухаммад (Wallace Deen Muhammad).

Одному Богу известно, было ли это запланировано самим Элайджи во искупление своих грехов или же это произошло вопреки его замыслам, но его сын, новый лидер Нации, в течение трех лет реформировал вероубеждение НИ в направлении ортодоксального ислама. Это выразилось в отказе от следующих догматов НИ:

1) боговоплощения и мессианства Фарда;
2) пророчества Элайджи;
3) расового превосходства и исключительности черных.

Большая часть членов Нации последовала за Валласом Дином, ставшим Имамом Варитхуддином (Imam Warrithuddin), который отказался от названия «Нация ислама» и в 1978 году переименовал свою организацию в Американскую мусульманскую миссию (American Muslim Mission), в которую влилась большая часть черных мусульман.

Однако меньшая, но более упертая и агрессивная часть осталась верной оригинальному учению Элайджи и сохранила за собой название «Нация ислама», во главе которой теперь встал Луис Фаррахан. На этой колоритной фигуре нужно остановиться подробнее.

Урожденный Луис Эвджин Уолкотт (Louis Eugene Walcott) появился на свет 11 мая 1933 года в Роксбери, штат Массачусетс. Его мать с детства воспитыва-

ла у сына чувство черного патриотизма, в частности, регулярно знакомя его с журналом «Кризис» (Crisis Magazine), издаваемым Ассоциацией борьбы за гражданские права (NAACP). С шести лет Луис усердно занимается музыкой, играет на виолончели. В возрасте 14 лет он уже играет в оркестре Бостонского колледжа. В сентябре 1953 года он женится на любви своего детства, после чего начинает самостоятельную семейную и артистическую жизнь. Он становится известным в Бостоне вокалистом, танцором и виолончелистом.

1955 год стал поворотным в жизни Луиса. Будучи в Чикаго, он по приглашению своих друзей оказывается на выступлении Элайджи. Хотя Луис был разочарован ораторскими способностями «посланника Аллаха» (слушая его, он отметил про себя: «Этот человек не умеет говорить»), его идеи привлекли молодого музыканта в ряды организации.

Несмотря на то, что музыка была любовью всей его жизни, Луис, три месяца спустя обратившийся в НИ, встал перед выбором, поставленным перед ним требованием Элайджи ко всем участникам движения покинуть либо шоу-бизнес, либо ряды организации. Большинство музыкантов покинули движение, однако Луис Икс (это имя он получил по обращении в НИ), позже ставший Фарраханом, решил посвятить свою жизнь проповеди учения НИ. Он переехал в Бостон и в 1955 году был назначен «министром» НИ и куратором-проповедником бостонского Центра НИ № 11, который превратился в один из мощнейших центров во всей НИ.

Через три месяца после убийства Малкольма он был назначен министром Центра № 7 Нации в Нью-Йорке, атмосфера в котором была накалена до предела после убийства Малкольма. Несмотря на это, Фаррахану удалось стать мощнейшим авторитетом для всего Гарлема.

Фаррахана считают организатором убийства Малкольма. В частности, жена Малкольма Бетти Шабаз (Betti Shabaaz) считает это обстоятельство «общеизвестным».

Великолепный оратор, отец девяти детей, дедушка двадцати трех внуков и прадед четырех правнуков, он встал во главе организации и достойно справился с ролью лидера в тяжелейший для Нации момент.

С конца 1970-х и до 1985 года черный ислам был представлен в США Американской мусульманской миссией (АМИ) и НИ. АМИ была более многочисленной и, кроме того, как ортодоксальная организация пользовалась поддержкой в исламском мире в противовес еретической НИ. Однако в 1985 году АМИ объявило о самороспуске с тем, чтобы ее члены смогли влиться в мировую исламскую умму. Несмотря на то, что созданная организацией инфраструктура черных мечетей, учебных центров, издательств и т. п. фактически продолжила существовать, лишившись своего политического лица, она отдала инициативу доминирования в черном мусульманском сообществе уступающей ей по численности, но более сплоченной и организованной НИ.

Этим и воспользовался Фаррахан. Он создает новые и укрепляет старые региональные организации НИ, учреждает новые образовательные учреждения, печатные издания, теле- и радиокомпании, организует предпри-

ятия. В 1985 году он основал программу экономического развития черных. В 1988 году он переоборудовал центральную мечеть НИ в Чикаго в мощный образовательный центр организации и переименовал ее в Мечеть Мариам, национальный центр (Mosque Maryam, the National Center[1]). В 1991 году Фаррахан учредил программу трехлетнего экономического развития черных, призванную создать экономическую базу для организации самодостаточной инфраструктуры чернокожего населения.

В 1993 году на праздновании Нацией Дня Освободителя собрались 60 000 делегатов организации. А в 1994 году 2 000 членов организации отправились в Гану на празднование первого международного Дня Освободителя, который, между прочим, официально открывал и закрывал Президент Ганы Джерри Раулингс (Jerry Rawlings[2])…

Управляющий огромным фермерским хозяйством НИ в Даусоне, штат Джорджия, Фаррахан в 1995 году открыл в Чикаго халяльный ресторан «Салам» (Salaam Restaurant[3]) стоимостью $5 млн.

В том же 1995 году Фаррахану удалось организовать беспрецедентную по массовости акцию чернокожего населения — «Марш миллиона мужчин» — шествие около миллиона чернокожих мужчин, пришедших в Вашингтон продемонстрировать свою силу. Благодаря этой акции стало возможным продуктивное турне Фаррахана по Ближнему Востоку и Северной Африке в 1996 году, в ходе которого он встретился, в том числе, с Нельсоном Манделой и Муаммаром Каддафи.

Акбар С. Ахмед (Akbar S. Ahmed) в интервью, которое он дал в 2002 году газете «НГ-религии», сказал следующее: «В последнее время, по оценкам многих наблюдателей, „Нация ислама“ начала сближение с традиционным исламом. У меня тоже сложилось такое впечатление после недавних заявлений Фаррахана».

Так ли это? Конечно, Фаррахану сегодня необходимо вписаться в набирающий силу мировой исламский дискурс. Он встречается с Каддафи, которого, впрочем, сложно назвать исламским авторитетом, это националист, хотя и более ортодоксальный мусульманин, чем Фаррахан. Однако его попытка принять участие в Хартумской конференции в Судане, на которую собрались идеологи радикальных исламских организаций, никакого эффекта не дала. Среди участников конференции были распространены убедительные доказательства того, что мировоззрение Фаррахана предельно далеко от исламского.

И дело даже не в пресловутом расизме Фаррахана. Еретические убеждения НИ гораздо хуже, чем просто расизм. Хотя расизм глубоко чужд исламу, тем не менее, будучи присущ архаичному человеку по природе, сам по себе он не выводит человека из религии. Однако вера в то, что определенная раса сама по себе является носителем Божественного Откровения, в то, что тот или иной человек является воплощением Бога, а также провозгла-

---

[1] См.: http://www.noi.org/information/images/maryam.jpg
[2] См.: http://www.noi.org/information/images/rawlings-mlf.jpg
[3] См.: http://www.noi.org/information/images/salaam.gif

шение Элайджи последним пророком после закрытия пророческого цикла Мухаммадом однозначно являются «большим ширком» — грехом, не подлежащим прощению в исламе.

Чтобы данные утверждения не выглядели голословными, ниже приводится официальная программа Нации, которая лучше, чем что-либо, характеризует ее религиозную и политическую сущность.

Официальная программа Нации ислама (The Muslim Program)

Чего хотят мусульмане

1. Свободы. Полной и совершенной свободы.
2. Правосудия. Равного правосудия в соответствии с законом для всех независимо от достатка и цвета кожи.
3. Равенства возможностей. Равного членства и представительства в цивилизованном обществе.
4. Предоставления потомкам насильно завезенных в Америку черных рабов территории для организации собственного государства — в Америке или в любом ином месте. Земля, выделенная для этих целей, должна быть плодородной и богатой минеральными ресурсами. Бывшие рабовладельцы обязаны обеспечивать потребности населения этой страны 20–25 лет, пока новое государство само не будет в состоянии прокормить свой народ.
5. Свободы для всех мусульман, содержащихся в американских тюрьмах. Свободы для всех черных, приговоренных к смертной казни, где бы они ни проживали в США.
6. Немедленного прекращения и пресечения полицейского насилия против чернокожего населения, прекращения рейдов полицейских патрулей в чернокожие кварталы.
7. Равных возможностей в области трудоустройства — до тех пор, пока не будет удовлетворено требование о создании собственного государства черных.
8. Полного освобождения чернокожего населения от всех налогов — до тех пор, пока не будет обеспечено реальное равенство в правах и возможностях.
9. Равенства в образовании, но раздельных школ, исходя из необходимости раздельного обучения девочек и мальчиков. Черные дети должны обучаться собственными учителями, подготовленными на средства Соединенных Штатов.
10. Запрета межрасовых браков.

Во что верят мусульмане

1. Мы верим в Единого Бога, именуемого Аллахом.
2. Мы верим в Священный Коран и Писания всех Пророков Бога.

3. Мы верим в правду Библии, но мы верим в то, что со временем она была изменена и поэтому должна быть переинтерпретирована с целью очищения от поздних искажений, которые были в нее внесены.

4. Мы верим в Пророков Аллаха и Писания, принесенные им людям.

5. Мы верим в воскресение после смерти, не физическое, но ментальное воскресение. Так как так называемые «негры» нуждаются в нем больше всего, то первыми должны быть воскрешены они.

6. Мы верим в Суд. Мы верим в то, что первый Суд будет свершен Господом в Америке.

7. Мы верим в то, что пришло время для отделения так называемых «негров» от белых американцев. Мы верим в то, что черный человек должен быть свободным не только по факту, но и по имени, поэтому мы считаем, что мы должны освободиться от имен своих бывших рабовладельцев. Мы верим в то, что если мы действительно свободны, мы должны носить наши собственные имена — имена черных жителей Земли.

8. Мы верим в справедливость для всех, верующих и неверующих, в то, что люди созданы равными в своих правах. Мы верим в равенство как нация равных, но мы не верим в равенство бывших рабов с освободившими их хозяевами.

9. Мы верим в то, что интеграцию сегодня предлагают те, кто пытается убедить черных в том, что четырехсотлетние враги свободы, справедливости и равенства внезапно стали их друзьями. Более того, мы верим в то, что подобные призывы направлены лишь на то, чтобы предотвратить диктуемое историей отделение черной нации от белых.

10. Мы верим в то, что, будучи правоверными мусульманами, мы не должны принимать участие в войнах, отнимающих у людей жизнь. Мы не верим в то, что это государство имеет право обязывать нас принимать в них участие, пока Америка не согласится предоставить нам собственную территорию, за которую можно будет сражаться.

11. Мы верим в то, что наши женщины должны защищаться и быть уважаемы так же, как и женщины других национальностей.

12. Мы верим в то, что Аллах явился в лице Мастера В. Фарда Мухаммада в июне 1930 года, долгожданном Мессии Христиан и Махди Мусульман.

Мы верим, что нет Бога, кроме Аллаха, Творца всего сущего, который водворит на Земле правительство всеобщего мира, при котором люди смогут жить вместе».

Афроамериканский ислам сегодня

Мусульманская община США, насчитывающая сегодня порядка 7 млн человек, состоит главным образом из двух основных групп. Меньшую ее часть составляют т.н. «этнические» или «традиционные» мусульмане, представленные иммигрантами-выходцами из мусульманских стран. Большую

часть составляют черные мусульмане, названные «билалианами» по имени первого муэдзина ислама — чернокожего сподвижника Пророка Билала.

Августин (Никитин) в своей статье об исламе в США[1] описывает сложившуюся структуру американского мусульманского сообщества следующим образом:

«Сегодня обе части мусульманской общины в Соединенных Штатах, иммигранты и билалиане, населяют определенные регионы, которые стали связываться с определенными мусульманскими национальностями. Так, ливанские мусульмане сконцентрировались в Южном Диаборне (Мичиган), потому что именно там поселились их предки; большая и растущая община пакистанцев по-прежнему находится в Калифорнии. Когда мусульманское население возрастает, как правило, формируется мусульманский центр. Сейчас в США есть более 300 таких центров. В силу того что иммигранты и билалиане держатся отдельно друг от друга, в каждом большом городе есть по крайней мере два мусульманских центра. В этом случае „Американская мусульманская миссия“ (билалиане) почти всегда называет свой центр „Масджид Мухаммед“ (масджид — мечеть). Там, где общее число мусульман, выходцев с Востока, невелико, сунниты и шииты имеют общий центр. Но если шиитская группа достаточно большая, тогда для нее образуется еще один центр. И если национальная группа достаточно велика, чтобы действовать независимо, то она формирует свой собственный центр.

Эти центры обеспечивают мусульманам места для богослужения, духовного окормления и общения. Многие центры владеют своим зданием, мечетью и помещениями для учебы».

Как уже было сказано, сегодня НИ объединяет в своих рядах меньшую часть черных мусульман, а большая их часть принадлежит к ортодоксальному исламу, представленному АМИ. Тем не менее и в мире, и среди черного населения США гораздо более известна именно НИ во главе с Фарраханом.

Почему же НИ гораздо более влиятельна и авторитетна в черной среде, чем ортодоксальная Американская мусульманская миссия, несмотря на меньшую численность первой и большую поддержку второй в мусульманском мире? Дело в том, что Американская мусульманская миссия сосредоточилась на религиозно-просветительской деятельности и удовлетворении обрядово-ритуальных потребностей мусульман, тогда как НИ по-прежнему выражает этнополитические чаяния афроамериканцев, успешно спекулируя на псевдоисламских идеях. Малкольм был альтернативой и тому, и другому. Он стремился к проповеди истинного ислама, с одной стороны, и, с другой стороны, к активной борьбе за права и интересы своего народа на внеконфессиональной основе.

В АМИ же черные видят всего лишь одну из конфессий, тогда как в НИ — мощное движение, борющееся за их интересы. А ведь ислам изначально и был политическим движением и только потом оброс фарисейским обрядоверием.

---

[1] Ислам в США: пятая колонна или столп и утверждение истины? // Религия в России. 14.12.2001.

Роспуск АМИ в 1985 году с целью вливания ее членов во всемирную умму был красивым жестом, но вот был ли он оправдан? Сама умма пока, к сожалению (а может, и к счастью), не является единой организацией, а представляет собой совокупность всех правоверных мусульман, многие из которых объединены в те или иные организованные группы. Кстати, та же АМИ, ее инфраструктура фактически продолжает существовать, но организация лишилась единого лидерства и управления, а обретение таковых в лице всемирной уммы пока не предвидится. Вот и получилось, что еретическая НИ обладает и харизматическим лидером, и эффективной системой управления, а ортодоксальные черные мусульмане под благовидным предлогом всемирного исламского братства самоустранились от реальной борьбы за души своих людей. Вряд ли бы Малкольм одобрил это…

Получилось так, что после обращения в ортодоксальный ислам бывшие еретики и ультра-националисты из АМИ вдруг кинулись в огульный интернационализм — другую крайность, хотя по своей сути ислам чужд крайностям и предполагает путь золотой середины. Забота о своем народе, борьба за его законные права и интересы не противоречат исламу, но следуют из него. Ислам предписывает верующим хранить узы кровного родства, заботиться о ближних и противиться несправедливости. Исламу противоречит не забота о своем народе, но его обожествление, предание Богу сотоварища через поклонение нации как некой ценности, наделенной сакральным смыслом, тогда как она — всего лишь Его творение.

Точно так же ислам никому не возбраняет проповедь веры именно своему народу и создание общин из числа не просто верующих, но объединенных кровными узами (даже у «ваххабитских» боевиков в Чечне существуют джамааты, созданные добровольцами-мусульманами по этническому принципу!), однако исламу противна любая дискриминация в вопросах религии.

Понимание этого, к сожалению, отсутствует у черных мусульман из АМИ, чем и пользуются язычники из Нации, узурпируя политическое представительство Исламом интересов черного народа.

Что дальше?

Трудно предположить, сколько еще продолжится фактическое лидерство в черном мусульманском сообществе организации, созданной на фундаменте бесконечных подлогов, фальсификации истории, крови и грязи. Лидерство Фаррахана среди черных мусульман стало возможным исключительно в результате убийства Малкольма, к которому он, по общему мнению, приложил руку, точно так же как и лидерство Элайджи началось с более чем удобного для него «сокрытия Махди».

Фаррахан по-прежнему обильно использует в своих проповедях мифы полувековой давности, которыми Элайджи кормил свою паству на заре собственного «пророчества». Так, свое решение организовать Марш миллиона

мужчин в 1995 году он объяснял беседой с Элайджи Мухаммадом, которую он имел на борту НЛО, забравшего его с этой целью с земли[1]. Самое интересное, что Фаррахан повторяет этот бред уже 35 лет подряд. Эта галиматья, однако, является всего лишь перепевом на новый лад старых баек Элайджи о том, что черные в действительности являются детьми Луны и что с родной планеты уже давно послана летающая тарелка, пилотируемая 13 черными юношами, которая облетает Землю в ожидании глобального уничтожения белых и вызволения черной нации из рабства. Подобный словесный понос Фаррахан, не стесняясь, нес почти миллиону своих соотечественников, собранных в Вашингтоне. Как тут не вспомнить одно из интервью лидера русских нацистов Александра Баркашова летом 1999 года, где он предсказывал, что в ближайшее время состоится «парад планет в форме свастики», который откроет «Эру России»…

Тем не менее, как бы ни относиться к Фарду, Элайджи, Фаррахану и всей честной компании, следует помнить, что историю не делают в белых перчатках. По-видимому, в создании Нации ислама в 1930-х годах прошлого века все же есть провиденциальный смысл, аналогичный смыслу обращения в ислам мекканской аристократии, всю жизнь враждовавшей с Пророком, но лицемерно принявшей его религию, когда победа мусульман стала неизбежной. Пророк позволил войти этим людям в умму, прекрасно зная об их неверии. И в том, и в другом случае в ислам вошли лицемеры, но именно их чисто формальное обращение в ислам сделало возможным последующее принятие истинной веры их потомками. И если бы в свое время не возникла бы Нация ислама, не было бы и Малкольма, а если бы не было Малкольма, сегодня бы в умме не было и миллионов истинных мусульман из числа чернокожего населения США.

В этом смысле первична воля к мусульманской самоидентификации, которая возникла у миллионов афроамериканцев в условиях голода идентичности, главным образом благодаря деятельности Нации. Да, можно сожалеть, что у этих людей не было возможности изначально приобщиться к истинному исламу, а не его подлогу, подсунутому им Валласом и Элайджи. Однако, во-первых, история, как известно, сослагательного наклонения не знает. Во-вторых, сейчас трудно говорить о том, мог ли аутентичный ислам быть востребован так же, как была востребована гремучая смесь идей NOI, сумевшая удовлетворить потребность в радикальной национальной самоидентификации черных американцев. Как уже было сказано, подлинный ислам содержит в себе возможности для удовлетворения таких потребностей, однако они требуют более тонкой и гибкой работы с мусульманской догматикой, а в среде, в которой напрочь отсутствовали интеллектуалы вообще (тем более мусульманские), это было невозможно. И пожалуй что, единственной возможностью сопрячь «коня и трепетную лань» (т.е. формирующуюся мусульманскую идентичность и национализм) в этих условиях

[1] The Washington Post. 18.09.1995. P. D3.

была только такая вульгарная адаптация ислама к этому своеобразному этнополитическому материалу.

Безусловно, с мусульманской точки зрения вероучение НИ представляет собой тягчайшую форму ереси. Но, в конце концов, ереси Нации не многим отличаются от не менее еретических убеждений таких традиционных для ислама сект, как алавиты или исмаилиты. Тем не менее и их нахождение в поле уммы полезно хотя бы в том отношении, что у части их последователей периодически неизбежно будет возникать стремление более серьезно ознакомиться с религией, к которой они формально принадлежат, что и является залогом появления в такой маргинальной среде новых малкольмов.

Кроме того, как уже было сказано ранее, сегодня многие отмечают сближение НИ с ортодоксальным исламом и считают, что исламизация НИ неизбежна, особенно по мере усиления ее контактов с исламским миром и вовлечения в международные мусульманские структуры. Скорее всего, это так. Ведь прошла же эта организация трансформацию в сторону чистого ислама, проделанную не кем-нибудь, а самим сыном законченного еретика Элайджи!

В таком случае черный ортодоксальный ислам обрел бы мощную политическую организацию, способную не только консолидировать чернокожих американцев на мусульманской основе, но и стать инструментом действенного влияния исламской уммы на ее главного врага — Соединенные Штаты Америки.

Однако возможен ли переход НИ на позиции ортодоксии, пока во главе ее стоит человек, разделяющий языческие убеждения Элайджи, человек, причастный к убийству великого черного мусульманского лидера, человек, отвергший возможность перейти на путь истинной веры, предоставленную ему сыном самого Элайджи? Как говорили римляне, «желающего история ведет, не желающего — тащит». Фаррахан, конечно, законченный язычник. Но он слишком сильно хочет оставаться на коне, что может вынудить его принять истинный ислам так же формально, как это сделали мекканские лицемеры, осознав неизбежность победы Пророка. Это было бы неплохо, ведь расчет с лицемерами у Всевышнего, но множество рядовых членов НИ получили бы возможность встать на путь истинной веры. Произойдет ли это при жизни Фаррахана или после его смерти — покажет время…

Беседа четвертая

(Москва, май 2003)

Участвовали Г. Джемаль, А. Ежова, А. Шмаков, М. Трефан, А. Кузнецов, А. Ястребов, А. Сахнин, К. Латухина

В мире идет борьба всего двух классов — жрецов против воинов. Вся эта буржуазия, шудры, пролетарии — просто фиоритуры, архитектурные украшательства. Буржуазия функционирует только как союзник жречества, а жрецы всегда опираются на торгашей. Жречество без торгашества не существует. Культ золота имплицитно присутствует во всех универсальных языческих традициях, но в некоторых он выходит на первый план — в форме ли культа Солнца, или культа Жизни, или иных форм позитивного утверждения. Золото, Солнце, Энергия — это на профаническом уровне всегда «карфагенская» религия денег. Даже когда буржуазия пытается соперничать с клерикалами, они ею манипулируют.

Артур Ястребов. *«Разве не Я ваш Господь?» — Они говорят: «Ты». (7:171)*

Гейдар Джемаль. До сотворения Адама или до сотворения человечества, что очень важно. Говоря: «Адам был первым человеком», — мы не должны забывать о том, что он вместе с тем был назначен Пророком и послан. Пророк не может быть послан в никуда. В чем смысл посылания Пророка, когда земля безвидна и пуста? Мы должны тогда согласиться с тем, что Адам был послан в некий эгрегор, хотя это неверное слово. Оно запущено с легкой руки оккультистов как некая «общность», в то время как буквальное значение этого греческого слова — «бодрствующий».

Что касается проблемы «предсуществования душ», то речь идет вот о чем. В расхожей религиозно-терминологической практике немонотеистических традиций «душой», как правило, называют психическую индивидуальность воплощенного существа. Кроме того, можно говорить и о духе как о некоем казуальном принципе. Вот в неоплатонизме и на этом уровне мыслящих монотеистических спиритуальных традициях (типа адвайта-ведантизма) под «духом» понимается некий казуальный принцип, который заставляет манифестироваться данного индивидуума, то есть на физический сгусток нарастает психическая оболочка, которая специфицируется местными условиями, то есть наследственностью и качеством субстанции. Материальная субстанция и протопсихическая организация притягивают из психики планеты определенные элементы, которые выстраиваются так, что человек психически напоминает, например, слепок отца или деда — как в

старинных дворянских фамилиях, где потомок был пародией на предков. Казуальность — это дух или некий энергетический импульс, который приходит сюда в процессе трансмиграции из предыдущего континуума, не пространственно-временного, то есть не из нашей вселенной (потому что существует так называемый универсальный вортекс или водоворот точек казуальных принципов, которые движутся по спирали, одновременно крестовина... то есть если представить крест, вокруг которого движутся точки по спирали, а этот крест еще вращается спиралевидным движением). И таким образом каждая точка проходит через позицию в разных плоскостях и в разных планах, где она казуально манифестирует появление того или иного существа в ряду последовательностей. Нужно понять следующее. Вся эта объективная феноменологическая технология появления существ не имеет никакого отношения к тому, что монотеисты имеют в виду под душой.

АРТУР ЯСТРЕБОВ. «Здесь и теперь».

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Это «здесь и теперь», которое не существует, но не существует в актуальной форме. То есть оно не является моментом времени, но — безвременьем, сконцентрированным между до и после, просто *now*, здесь и теперь, и которое в момент смерти перестает существовать, как если бы этого не было. Как после падения камня в воду — он пробивает в ней некую дырку, но в следующий момент создается такое впечатление, что ничего и не было. Это и есть как раз душа, которая подлежит Воскресению и Суду. Нет никакой разницы между, с одной стороны, калом, трупом и старой одеждой, оставшейся в шкафу, — и, с другой стороны, духом и психикой.

АРТУР ЯСТРЕБОВ. К кому тогда обращен этот вопрос? Неужели к калу может быть обращен вопрос «Разве не Я ваш Господь?»

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Этот вопрос обращен либо к существующему до Адама человечеству, которому в ответ на «Да, ты наш Господь» посылается Адам, либо к некоему концептуальному проекту. Кроме того, мы знаем, что когда Адам был слеплен как глиняный голем, то, прежде чем вдуть в него от Своего духа, Аллах показал ему будущие поколения. Это обычно понимаются так, что вся будущая история человечества была развернута перед ним, как у Борхеса[1], — у него есть рассказ «Алеф», в котором, когда герой вышел на эту точку, он увидел мириады существ, блистающий меч Александра Македонского, занесенный в сече с Дарием, и каплю на купальнике греческой красотки, которая прыгает в воду, — все мириады этих микро- и макросостояний он увидел одновременно, в «Алефе». И мы понимаем, что Адаму показали некий «Алеф». Да нет, это не так. Когда мы внимательно изучаем реальные тексты, мы обнаруживаем, что единственно, кого он там увидел и за кого он просил в этом сне, — были Пророки Единобожия: Даниил, Самуил, неизвестные нам Пророки... множество Пророков, которые все происходят непосредственно от него. И вопрос-то в том, когда был Адам?

[1] *Борхес, Хорхе Луис* (1899–1986) — известный аргентинский писатель.

В Коране есть аят: **«День Аллаха — 50 тысяч лет»**. Мы знаем из традиционалистских циклических законов, что срок манвантары 64800 лет. Манвантара делится на примерно 25 800 лет, 18 000, 12 900 и 6 480. Самое удивительное, что все это минус половина золотого века и будет составлять 50 тысяч. Половина любой юги характеризуется тем или иным знаменательным монументальным событием. Например, в середине предшествующей нам юги был потоп и гибель Атлантиды. Если принять во внимание, что мы находимся, по некоторым данным, за 400 лет до завершения нашей юги, то это было 3000 лет назад. Тогда закончилась архаическая эпоха и произошел фундаментальный катаклизм — осуществился переход к постмифической и постмагической эпохе, в которой стали возможными досократики и Будда. Конфуций и его учитель Лао Цзы[1], Будда, Сократ[2] — все они по времени являются как бы духовными сыновьями друг друга. Сократ приходится по времени «сыном» Конфуция.

В наше время это гораздо очевиднее, хотя и в мелком варианте. Волна, которая прошла в 1860 году, — это революция Мэйдзи, гражданская война в Америке, освобождение рабов в России, тэйпины в Китае, начало танзимата в Турции и создание Австро-Венгрии. Это все прошло с 1861-го по 1965-й год. Это потрясающе, потому что в то время не существовало глобализма, Гейдельбергского клуба, Трехсторонней комиссии, то есть Мировое правительство еще не действовало. Это говорит о том, что ритмы истории подключены к супрачеловеческому измерению, которое является жесткой моделью, штампующей воск, мягкую субстанцию человека и времени. И мировое правительство, таким образом, является группой исполнителей, подстраивающихся под супрачеловеческие жесткие ритмы, которые могут проводиться и персонажами высшего порядка, которые находятся через высший клерикальный эшелон на связи с суперэлитой. Эти существа супрачеловеческого порядка, Vicissitude Inconnu, связаны через клерикалов с наследственной знатью. В наследственную элиту инвестирован такой потенциал влияния, что эти люди на сегодня не нуждаются в юридическом и финансовом подтверждении своих полномочий. Им не нужно владеть гигантскими корпорациями. К примеру, муж королевы Юлианы, просто принц-консорт, говорит: вот есть такой-то проект, надо бороться с бедностью на Филиппинах. Ему сразу на блюдечке приносят все необходимые средства. А у него вроде как ничего нет, кроме почетного статуса учредителя всяких фондов или наблюдателя в каких-то советах. Но это означает, что он входит в верхушечный сегмент человечества, который стоит «над превратностями юдоли человеческой». Это означает, что передел собственности — в

[1] *Лао Цзы* (VI в. до н. э.) — основатель даосизма, автор трактата «Дао дэ цзин».

[2] *Сократ* (470/469–399 до н.э.) — древнегреческий философ, имевший группу учеников. Не оставил собственных произведений, идеи Сократа известны по произведениям его учеников — Платона и Ксенофонта, вел философские беседы, в которых затрагивал гносеологическую, этическую проблематику. Был обвинен властями в непочитании богов и растлении молодежи. Выпил чашу с цикутой.

революционной ли, в эволюционной ли форме – этих людей не касается. При любой власти эти люди находятся в одном и том же положении, они являются эталоном и резервуаром истеблишментско-духовных полномочий, как бы светским клиром. Например, Папу Римского или Далай-Ламу нельзя скомпрометировать. Можно сказать что угодно — педераст, мерзавец, с ЦРУ сотрудничал, евреев продавал немцам или наоборот — это все иррелевантно, это как с гуся вода. Эти люди — по ту сторону всего этого. Проклятия в адрес жрецов звучали во времена фараонов, во времена Нимрода, в средневековой Европе, но ярмо клерикализма от этих проклятий не убывало.

Недавно опубликована двухтомная энциклопедия монархических домов Европы. Так, в доме Романовых в 1870 году было около 90 человек: вместе с домами некоторых графов и князей, это 5–7 тысяч человек в Европе. К ним нужно прибавить хашимитскую династию в лице короля Абдаллы, принца Хасана, султана Брунея — словом, все наследственные дома, которые находятся в луче британского влияния. Вся эта знать интегрирована в мировую суперэлиту. А финансовая элита, корпоративная олигархия, являющаяся внешним видимым управляющим слоем, обеспечивает ее функционирование. При этом саудиты — это просто нувориши, входящие в американскую зону влияния и связанные с американским дестабилизирующим фактором, это контрэлита.

Со мной очень откровенно разговаривал в течение часа министр иностранных дел Судана, христианин, один из двадцати африканских епископов, посвященных в сан архиепископом Кентерберийским. Этот суданец был нелот, с юга страны, а юг вел гражданскую войну против исламского режима. Он был в 1990-х годах сторонником правительства в Хартуме и одним из двух министров иностранных дел, вторым был мусульманин. Министр-христианин работал по вопросам юга с Европейским советом. Выглядел он словно демон: красные глаза, цвет кожи как черные четки, нос отсутствует, проваленная переносица и вывороченные ноздри. Он свободно и непринужденно говорил на английском языке, очень плохом по фонетике. Его речевой аппарат не воспроизводил английские звуки. Это есть в фильме о Судане, который я делал по согласованию с Тураби. Вообще весь 1994-й год был заряжен на ОРТ продукцией Хартумской конференции в моем лице. Я спросил, как к нему относятся коллеги, министры иностранных дел других стран, если он представляет террористическое государство-изгой. Он сказал: «Они понимают мое положение». На нем были платиновый крест кило на полтора с огромными изумрудами и сапфирами и сафари с короткими рукавами с накладными карманчиками и погончиками. И он входил в реальную мировую клерикальную элиту, будучи доверенным лицом архиепископа Кентерберийского, возглавляющего личную Церковь британской монархии, поставленным им «смотрящим» на Судан.

Весь этот текст о Меровингах — совершенно традиционалистский, описывающий очень реальные вещи. Действительно есть органическая связь с

супрачеловеческим фактором. Конечно, этот «Христос» к палестинскому Иисусу не имеет никакого отношения, он имеет отношение к Световому Первочеловеку, Люциферу, Ваалу.

...Сейчас мы заслушаем доклад Александра.

АЛЕКСАНДР КУЗНЕЦОВ. Я рассматривал две темы: исламская гносеология по Корбэну[1] и профетология, то есть пророческая философия. Обе они имеют выход на проблему истинного знания в исламе. Артур недавно цитировал аят «Разве не Я ваш Господь?», обращенный, согласно Корбэну, к предсуществовавшим до земного мира душам. И радостное согласие, выраженное в ответ, ознаменовало собой заключение пакта верности между Господом и человеческими душами. Время от времени человечество нужно призывать к верности этому пакту, для чего в мир посылаются Пророки. Будучи симпатизантом шиизма, Корбэн особое внимание уделяет именно шиитской трактовке темы профетологии. Все пророческие послания замкнуты на текст Корана. Корбэн подчеркивает фундаментальное различие в трактовке Священной Книги в исламе и христианстве. Христианские церкви опираются на конвенциональную трактовку Писания, установленную на Вселенских соборах IV–VI веков. *Поскольку в исламе не существует феноменов Церкви и Священного Предания, ислам гораздо труднее превратить в идеологию, обслуживающую политическую элиту.*

---

[1] *Корбэн, Анри* родился во Франции в 1903 г. Полжизни он проработал в научных институтах при посольствах Франции за рубежом, призванных проводить глубокое изучение культуры этих стран. В 1935 г., оказавшись по направлению Национальной библиотеки в Берлине, он увлекается философией Мартина Хайдеггера и выполняет перевод его работы «Что такое метафизика?». В 1939 г. Корбэн оказался в Турции. Работа со старыми мусульманскими рукописями в библиотеках Стамбула, продолжавшаяся в течение шести лет, определила весь дальнейший жизненный путь ученого. Он познакомился с мусульманской мыслью и пришел к выводу, что исламская религия единобожия — вовсе не упрощенная, косная и деградировавшая религиозная традиция, но творческое, развивающееся учение, проповеданное пророками, наполненное множеством смыслов и дающее ответ как на первые вопросы метафизики, так и на самые животрепещущие и острые проблемы современного мира. В 1945–1954 гг. А. Корбэн являлся директором Французского института в Тегеране. Эти годы были насыщены неимоверно кропотливой работой, результатом которой стало открытие для европейской читающей публики и философская интерпретация трудов видных шиитских богословов и суфиев: Яхьи Шихабиддина Сухраварди, Абу Якуба Седжестани, Муллы Садра, Кази Саида Куми, Семнани, Шамсуддина Лахиджи, Ахмада Ахсаи.

В 1954–1974 гг., будучи преемником выдающегося французского востоковеда Луи Массиньона, ученый возглавлял кафедру исламской философии в Сорбонне. В это время философ публикует целый ряд работ по исламскому эзотеризму: «Авиценна и рассказ визионера» (1954 г.), «Концепция творческого воображения в учении Ибн Араби» (1958 г.), «Духовное тело и небесная земля: от маздеистского Ирана до Ирана шиитского» (1961 г.), «История исламской философии» (1962 г.), фундаментальный четырехтомник «Иранский ислам: духовные и философские аспекты» (1971–1972 гг.), «Световой человек в иранском суфизме» (1971 г.). В 1982 г., уже после кончины автора, вышел сборник ранее прочитанных им лекций по исмаилизму «Циклическое время и исмаилитский гнозис». Параллельно с этим шла пунктуальная, кропотливая работа над «Иранской библиотекой» — важнейшей коллекцией изданий классических мусульманских текстов на арабском и персидском языках. Умер Анри Корбэн в 1978 году.

Гейдар Джемаль. Это очень важное, в каком-то смысле центральное утверждение.

Александр Кузнецов. Цитируя слова имама Али (АС) о том, что каждому аяту соответствуют четыре уровня смыслов, Корбэн рассматривает одну из важнейших тем мусульманского богословия — противопоставление *«захир»* и *«батин»*, то есть экзотерического и эзотерического, *«уже явленного»* и *«еще скрытого»*.

Гейдар Джемаль. Более оперативные значения этих слов — *«внешний»* и *«внутренний»*.

Антон Шмаков. Еще «спина» и «живот».

Гейдар Джемаль. Вообще все арабские термины имеют органическую привязку. Например, «Рахман» («Милостивый») от «рахма» («матка»), «Акл» («разум») от «пут», которые удерживают животное.

Александр Кузнецов. Корбэн связывает эзотеризм шиизма и имамата с тем, что комментирование Корана должно продолжаться непрерывно, чтобы люди каждой эпохи могли соотносить свою жизнь с высшими реальностями. Необходима, таким образом, фигура Хранителя Книги (Кайим аль-Китаб), которым и является у шиитов имам.

Гейдар Джемаль. А в постимамитский период?

Александр Кузнецов. В эпоху «сокрытия» нужно сверяться с существующими хадисами Пророка и имамов.

Гейдар Джемаль. Методологически это ничем не отличается от позиции суннитов. Однако в школе Ахбарийа, признающей иджтихад, остальные суннитские методологии — кийас (суждение по аналогии), иджма (коллективное мнение улемов) — отрицаются как неадекватные. В данном случае суннитский ахбаритский подход и шиитский ахбаритский подход у Корбэна не отличаются. Как же в этом случае быть с «велаят-е-факих»?

Александр Кузнецов. Корбэн с максимальной деликатностью затрагивает этот вопрос, признавая правомочность самой концепции.

Говоря о разных методах выяснения смыслов Корана — а это *тафсир* (буквальное толкование), *таввиль* (толкование с эзотерическим подтекстом) и *тавхим* (высшая герменевтика по озарению «свыше») — он понимает тавхим как Самопознание Бога через человечество. А имам — лучший из людей — является «лицом Аллаха» и «лицом человечества».

Гейдар Джемаль. Это Ибн Араби[1]. «Послание от Самого Себя к Самому Себе о Самом Себе». Классический неоплатонический суфизм[1].

[1] *Ибн аль-Араби, Мухъиэддин* (ум. в 1240 г.) — выходец из Андалусии, крупнейшая фигура в истории суфизма, создатель пантеистической доктрины, получившей название «вахдат аль-вуджуд» («единство и единственность бытия»). Согласно этому учению, бытие представляет собой проявление единой божественной сущности в бесконечно меняющихся образах материального мира. Ибн Араби придерживался концепции тождества микрокосма и макрокосма (представляя человека в качестве «вселенной в миниатюре»), отстаивал преимущество интуитивного знания перед знанием рационалистическим, пропагандировал доведенное до крайности иносказательное толкование Корана и Сунны. Искомой целью суфия (фана) он считал соединение души с Аллахом, ее полное растворение в Боге при утрате собственной индиви-

Артур Ястребов. Махровый.

Александр Кузнецов. В гносеологии Корбэн различает *«альхам»*, *«кашф»* и *«вахи»*.

Гейдар Джемаль. *«Альхам»* — это озарение, произошедшее в рабе, *«кашф»* — это открытие путем напряженного проникновения в суть, исследование, а *«вахи»* — это то, что «низводится», Откровение, когда, например, Джабраил говорит Пророку (СААС): «Читай!»[2] То есть это вторжение.

дуальности. Ибн Араби также является разработчиком концепции *таджалли* — учения об эпифании, о проявлении абстрактного Абсолюта в форме конкретных сущностей, учения о совершенном человеке, рассматривающегося в качестве «образа Бога». Кроме того, ибн Араби систематизировал суфийские представления об иерархии святых-мистиков.

[1] Термин *«тасаввуф»* является производным от арабского слова «суф» — «шерсть», поскольку мистики-суфии (дервиши) носили грубые шерстяные одежды в знак отречения от соблазнов этого мира. Таким образом, отличительной чертой суфиев является их аскетизм, одним из ранних аскетов является известный факих Хасан аль-Басри (ум. в 728 году). Его учениками стали Рабаха ибн Амр, ад-Дарани (конец VIII — начало IX века), а также знаменитая басрийская поэтесса Рабийа аль-Адавийа. К середине IX века движение приобрело оттенок мистицизма, носящего явный пантеистический характер. Основа суфийского мировоззрения — идея мистического познания Бога, концепция самосовершенствования человека, заключающегося в отрешении от мирских благ, эзотерическое толкование Корана и Сунны. Цель суфия — полное исчезновение собственного «Я» (фана), сближение с Богом, бескорыстная любовь к Нему и (в крайнем суфизме) полное растворение, слияние с Богом в состоянии экстаза. Наиболее известными представителями «крайнего» суфизма являются Абу Язид аль-Бистами (ум. в 875 году), проповедовавший экстатический восторг и опьянение мистической любви к Богу, а также суфий-пантеист аль-Халладж (858–922), которому принадлежит высказывание «Ана аль-Хакк» («Я есть Истина», что эквивалентно утверждению «Я есть Аллах»), за что был обвинен в богохульстве и приговорен к сожжению. Существовало и более «умеренное» крыло суфизма (его приверженцами являлись мистики аль-Харис аль-Мухасиби, Зу-н-Нун аль-Мисри, аль-Харраз, аль-Джунайд), последователи которого делали акцент на скрупулезном соблюдении всех религиозных обрядов и предписаний, благочестии и самоконтроле, практиковали многократные молитвы и посты. «Легализация» суфизма связана с деятельностью теолога, философа и факиха Абу Хамида аль-Газали, полагавшего, что польза суфизма заключается в его концепции самосовершенствования человека. Пик расцвета суфизма приходится на XIII–XIV век, после чего развитие философского суфизма пошло на спад. Что касается институциализации суфизма, то дервиши объединялись в братства — тарикаты (в течение XII–XIV вв. сложилось 12 основных тарикатов: рифайа, исавийа, шазилийа, сухравардийа, чиштийа, кубравийа, кадирийа, бадавийа, маулавийа, бекташийа, халватийа, накшбандийа, существуют и иные объединения). Внутренняя структура суфийских орденов базировалась на принципе жесткого иерархического подчинения, а руководителем объединения является шейх, как правило, получающий свой пост по наследству. Он назначает своих представителей в филиалах дервишского братства, роль промежуточного звена исполняют наибы. Основным структурным элементом тариката является взаимосвязь «наставник (шейх) — ученик (мюрид)». Тарикаты руководствуются письменно зафиксированным сводом правил и предписаний, в число которых входит цепь духовной инициации, посвящения и приобщения к божественной благодати, которое возможно лишь под руководством духовного наставника — носителя благодати (бараки). Важнейшими обрядами являются обряд инициации, посвящения и зикра (прославление имен Аллаха). В рамках суфизма получил распространение культ святых (в суннитском суфизме — вали), которым приписываются сверхъестественные способности (карамат), и концепция святости (вилайя).

[2] До начала пророчества Мухаммад часто уединялся в пещере Хира на горе ан-Нур близ Мекки для того, чтобы предаваться размышлениям о смысле жизни. Согласно исламу, именно там ему в первый раз явился ангел Джабраил, чтобы передать Откровение от Аллаха (Коран) и сообщить ему о его пророческой и посланнической миссии. Содержание первого откровения,

АЛЕКСАНДР КУЗНЕЦОВ. И вот это вторжение невозможно без посредничества того, что Корбэн называет «активным интеллектом», отождествляемым им с Духом Святым и с архангелом Джабраилом.

АНТОН ШМАКОВ. Из трех типов Пророков — *наби*, *расуль* и *вали* — последний может быть только имамом?

АЛЕКСАНДР КУЗНЕЦОВ. У шиитов — да, но в суннитском суфизме этим термином, имеющим значение «наместник», стали называть «святого». Для шиитов это, конечно, ересь.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Ибн Араби с последователями взяли шиитскую неоплатоническую доктрину, переделали ее — и имама заменил «кутб» со структурой посвященных, на которых покоится передача гностического света и благодати[1].

Мы должны экспертно оценить методологический ресурс, заложенный в этих мыслительных структурах, рассматриваемых нами с точки зрения современных идеостроительных техник. Особенно это важно сейчас, когда ислам завоевывает постхристианскую Европу.

Я веду полемику с Максимом Шевченко, который считает, что Америка — это страна, укорененная в протестантских общинах, с контрэлитой, убежавшей от британской монархии и состоящей сегодня, в частности, из республиканцев, возглавляемых Бушем. Отсидевшись за океаном, они через Первую мировую войну вошли в технологический век глобализации. Существование СССР было при этом мощным отвлекающим фактором. «А он и ахнуть не успел, как на него медведь насел» — быстро став сверхдержавой, они и заявили себя в качестве мирового правительства.

Эта позиция мне близка, но в последнее время я несколько это переосмыслил. Вот Гор Видал, правый изоляционист, пишет, что в Америке идет либеральный «накат» на любую религию, сейчас это ислам, но придет время и протестантизма, борьба с которым уже ведется демократами и ТНК. Протестантский империализм Буша встроен в большую схему, отрицающую религиозность как таковую, то есть в принципе по своему пафосу США являются либерал-фашистской версией сталинизма, в которой прогрессизм подан не в тоталитарном ключе. Что такое фашизм? Это «фаши», то есть общение,

---

по мнению большинства мусульман, было следующим: *«Читай! Во имя господа твоего, Который сотворил, сотворил человека из сгустка. Читай! Ведь Господь твой щедрейший, Который научил тростинкой для письма, научил человека тому, чего он не знал» (96:1–5).* Эта ночь получила название Лейлят уль-Кадр (Ночь могущества). Считается, что это произошло в один из последних десяти нечетных дней месяца Рамадан, большинство мусульманских теологов склоняется к версии о дате 27 рамадана.

[1] Начиная с X века в суфизме укрепляются представления о «незримой» иерархии живых святых, члены которой сокрыты от большинства смертных. Эту иерархию венчал «верховный вали» — «кутб», который считался мистическим полюсом страданий и обид, главным носителем заветов на Земле, молитвами и заступничеством которого вселенная оберегается от зол и несчастий. Когда умирал очередной известный суфий, его последователи, как правило, тут же объявляли его «кутбом».

группа. Если у нас есть, кроме научных, еще и общая политическая и духовная цель, мы образуем «фаши». Если таких «фаши», возникших под единой партийной эгидой, много, они захватывают власть в государстве. А ведь может быть не менее агрессивная и сильная контрлиния на запрет собраний. Когда разрешены лишь объединения по формальному признаку общего извлечения прибыли. Разрешены фирмы, разрешены политические организации, обеспечивающие ваше право на создание фирм, но все финансовые дела должны быть прозрачными — значит, третьим с вами будет налоговый инспектор. Как вы считаете, Александр, Соединенные Штаты ведут крестовый поход от лица «Мейфлауэра» или от лица сталинизма навыворот?

Александр Кузнецов. Думаю, от лица сталинизма навыворот. Картина очень разнородная. В прошлом году я был в штате Юта, где живут мормоны, предки которых, спасаясь от преследования федералов — а их просто вырезали — пришли в этот регион. Купить недвижимость без разрешения общины там нельзя, поэтому в штате мало негров. В Солт-Лейк-Сити, кстати, есть мечеть, но постройка католического собора вызвала намного большее сопротивление. В то же время гигантские космополитические мегаполисы, вроде Нью-Йорка или Лос-Анджелеса, конечно, никакой протестантский фундаментализм не представляют. А главные тенденции в стране определяют именно эти зоны.

Гейдар Джемаль. Говорят же, что бушевская авантюра — это следствие войны небоскребов с одноэтажной Америкой. Но пафос Буша заключается в том, чтобы от имени одноэтажной Америки быстро нанести удар по Старому Свету и навязать американское правительство в качестве главного арбитра. Но этим почему-то занимается Америка из глубинки, которую как раз хотят сожрать глобалисты. Похоже на то, что глобалисты готовят ситуацию, а потом выпускают вперед одноэтажную Америку с тем, чтобы потом их сдать.

Артур Ястребов. Американская администрация совершенно не связана с аутентичным протестантским дискурсом.

Антон Шмаков. Эти неоконсерваторы, которых упрекают в масонских и троцкистских корнях, пришли к власти при Рейгане.

Артур Ястребов. Язык политики после Клинтона изменился, и это напоминает Сталина, обратившегося к православию и русской идее.

Гейдар Джемаль. Сталин симулировал две вещи — русский национализм и большевизм.

Советский опыт непотребительской экономики может быть востребован сегодня мировой олигархией. С моей точки зрения, на современном этапе обмен веществ между человечеством и окружающим миром пришел к новому уровню, когда мировая экономика, став «вещью в себе», перестала нуждаться в том, чтобы опираться на реальное товарное производство и реальное товарное потребление.

Рост означает возможность, растет общая возможность человека по отношению к миру, к внешнему космосу. Допустим, есть некая сумма вырабатываемой человечеством энергии, которую Чижевский соотносил с количеством солнечной энергии, достигающей поверхности Земли. Он считал, что

выход на один процент — это уже выход на глобальную цивилизацию, за пределы десяти процентов — означал бы превращение человека в антропогенный фактор, способный влиять на физические законы. Ведь главная космистская сверхзадача этого повышения макростатуса — преодоление второго закона термодинамики, когда сам человек становится вечным двигателем, источником мутирования самой реальности.

Возьмем условно всю наличную энергию и все наличные деньги. Известно, что на планете есть около 100 триллионов свободных долларов, которые теоретически можно куда-то инвестировать. При этом неправильно было бы сказать, что раз денег много, а товаров мало, деньги дешевеют. Товаров всегда хватает. В любом обществе каждый человек производит намного больше, чем потребляет. И любые энергозатраты человека, любые услуги — всегда покупаются за минимум. Идея основоположников марксизма о товарном изобилии была основана именно на том, что общество вырабатывает гораздо больше, чем может купить. В третьем томе «Капитала» Маркс пишет о том, что этот «избыток» все время передвигается в будущее. Что значит «передвигается»? Происходит ежедневное банкротство многих тысяч фирм и, соответственно, непрерывное обесценивание фондов, когда общественная собственность просто обнуляется. Это первый момент. А второй — деньги отрываются от товара. Суммы товаров и услуг с лихвой хватило бы для создания приличного жизненного уровня для всего населения планеты. Но это «не нужно». Человеку «дают» только тогда, когда нельзя «не дать», а вовсе не из человеколюбия. Даже благотворительность, как правило, — одна из форм коррупции. Итак, есть движение денег, то есть движение количества. И оно приводится в соответствие с постоянно растущим энергетическим потенциалом. Но стоимость денег определяется политическим решением — это блеф, как в покере.

Сегодня экономика не нуждается в потребительском кармане. Никакие наши потребности не составляют блокирующей доли в производстве энергии и финансов. Кредиты стали виртуальными. Примеры таких проектов — «озоновая дыра», противоракетная оборона, борьба со СПИДом, с «бедностью». Под такие проекты разрабатываются технологии, которые являются вкладом в развитие ноосферы. Однако ноосфера — это только элита, независимая от передела собственности. «Царство количества» должно всегда расти.

Что такое энергия? Это золото, парафраз солнца. А солнце есть источник энергии. И вот в XX веке электоральный голос тоже перестал что-либо стоить, так как голосующие перестали быть необходимыми «покупателями». Современный политик — уже не французский или голландский, а европейский или ооновский, совершенно далекий от электората. Бюрократия оборвала всякую обратную связь. ТНК привлекают бюрократию и спецслужбы для решения своих геополитических противоречий. Но финальный арбитраж осуществляет на ноосферном уровне суперэлита. Если учесть количество состоятельных пенсионеров в развитых странах, и перенасыщенность рынка, закрытие рабочих мест — то понятно, что из-под сегмента PR-ской работы с потребителем

вымывается почва. Это первый знак политического обвала либеральной демократии, основанной на силе и давлении индивидуального кошелька.

Почему нужен был ценз? Босяков не пускали голосовать. Потом ценз отменили — иди голосуй, может быть, ты поднимешься, будешь иметь спрос, интересы, а если и работать не можешь — дадим тебе собес, лишь бы ты хапал, переваривал, и на это будут кредиты выделяться. Но теперь это потеряло смысл — даже если они все сожрут, это будет крошка от реальных потребностей мирового кредита. Бедные стали не нужны, теперь дешевле расстрелять, чем купить (если говорить о массах), и главный возникающий вопрос — не допустить их организации, продолжать ими манипулировать. Да, можно всем кинуть по куску, но купить — это же не получить социально-политический прогнозируемый ответ. У людей должен быть либо суперголод, либо суперсытость. Голодный человек не занят революцией, он ищет кусок хлеба. Самое опасное, если полуголодный человек получает возможность задуматься — такие люди и уходят в криминал, в подрыв существующего строя, в революцию. Если население подкормить, то от него возникнет политическое давление. Стало быть, его нужно запрессовать в тот голод, из которого оно уже не сможет подняться. Либо насытить в такой степени, чтобы оно стало буржуазным. Но это неопределенный и трудоемкий результат. Для ноосферы лучше вообще их «слить». Технологически элита может позволить себе сейчас игнорировать все остальное население, потерявшее актуальность для реализации мистической макрозадачи осуществления функции присутствия человека в Космосе.

И здесь мы возвращаемся к тому, что *ислам — это религия бедных, это идеология, которая не может быть освоена политической элитой в силу отсутствия институтов и корпораций, Церкви и Предания, но которая становится востребованной оппозицией и теми миллиардами людей, чьи жизни теперь никому не нужны*. Если мы считаем, что у человечества есть миссия, вытекающая из концепции монотеизма, то мы должны признать то, что человек не может быть ноосферным центром бытия, а является манифестированным орудием радикально неизвестного фактора, инструментом Неведомого Бога, Который парадоксальным образом присутствует внутри этого орудия. Этот трансцендентный фактор, ни на секунду не становясь имманентным, не делает человека соучастником или, как говорил Бердяев, соработником Бога. Раб остается рабом. Но, будучи перцептивным гносеологическим существом, он обладает функцией, которой нет ни у какого элемента живой природы, а именно: он знает, что он знает. Прежде всего он знает, что он смертен, и эта смертность актуально относится к тому, что в нем является знающим. Иными словами в человеке его финальность сама смотрит в себя. Она и образует базу перцепции, которая способна себя как перцепцию рефлектировать. Это и есть форма присутствия радикально неизвестного фактора, который сохраняет человека как свое орудие. Это состояние не имеет абсолютно ничего общего с целями и задачами ноосферной элиты, правящей историческими судьбами человечества. Элита рассматривает себя как

коллективного Ормузда, в котором присутствует как фактор света, так и фактор спасения и фактор чистого онтоса. «Бытие наружу».

В контексте такого взгляда термины «захир» и «батин» имеют совершенно другое значение, чем в контексте монотеистической интерпретации. Я предлагаю их использовать именно в значении «внешний» и «внутренний», поскольку задача теологии — это методологическое различение внешнего и внутреннего, в отличие от философии, которая ищет способы их отождествления. Так вот, сказав все это, пройдя через экономику, через космоконцепт элитарного самостроительства, через противоречия этого концепта с монотеизмом, я возвращаюсь к началу беседы и спрашиваю: может ли быть Коран основанием революционной идеологии для людей, выброшенных за рамки элитарного проекта, для людей, мыслящих себя орудием Неведомого Бога?

Александр Кузнецов. Коран принципиально не элитарен. Он не дает безусловного мандата на духовное и идеологическое влияние какому бы то ни было замкнутому социальному слою.

Гейдар Джемаль. Мы видим на примере шиитов, как внедренный неоплатонизм и тема предсуществования душ де-факто дает возможность подняться клерикальной касте, которая хоть и не имеет отдельных таинств и экуменических техник, но тем не менее узурпирует иджтихад и политическое руководство страной. Мы видим, что эта каста системно сворачивает все достижения, которые были открыты в 1979 году Исламской революцией. Тогда очень важной была реакция населения разных стран на значимость этой революции, необычайно востребованной. Иран был вовлечен в некую миссионерскую функцию, напоминавшую функцию Советской России в 20-х годах. Чем занималась эта клерикальная каста после 1989-го, после смерти Хомейни? Подобно Сталину, выводом страны из-под всех обязательств и авансов, которые революция дала остальному страждущему человечеству. Клерикалы присвоили себе Исламскую революцию как некий мистический и индульгический продукт, священное пламя коего надо оберегать от холодного дыхания извне.

Александр Кузнецов. Они, конечно, не имеют права выступать от имени Махди. Есть даже такой хадис: уходя в «великое сокрытие», имам Махди сказал, что после последнего наместника других не будет.

Гейдар Джемаль. Тогда получается, что сама теория «велаят-е-факих» еретическая. Но Всевышний приказал нам бороться, и в хадисах Пророка (СААС) сказано, что злу надо противостоять рукой, словом и в собственном сердце. Какие же выводы следует сделать?

Появление Махди есть признание того, что мы хорошо боремся «на пути Аллаха» и стали критической массой, вызвавшей это появление Ведомого, который должен нас возглавить. Наши суммарные усилия делают нас удостоившимися этого, избранными. Это финализация пути, который в своем мини-отрезке имеет отношение к бесконечному количеству проб и повторов в прошлых человечествах. На этом пути существуют определенные люди, которые узурпировали статус наместничества и претендуют на то, чтобы

быть дешифровщиками Скрытого имама (да ускорит Аллах его приход), и которые своей дешифровкой, своим велаятом упраздняют нас как активный фактор борьбы, благодаря которой он и приходит. Следовательно, в нашу борьбу должно входить устранение тех конкретных людей, функция которых обессмысливает и лишает всякого значения нашу жизнь. Либо они «обнуливают» нас, либо мы — их.

Это более фатально, чем устранение буржуазии пролетарским классом. Пролетариат может изменить отношение к средствам производства и отстранить буржуазию, осуществляя (под контролем) диктатуру. Для нас этого недостаточно. До тех пор пока будут существовать люди, претендующие на статус «вали», на представительство Махди, о котором мы твердо знаем, что у него нет сейчас представителей, и только наша борьба, наш духовный путь является фактором его проявления, мы не можем позволить им уйти в автономное пребывание, где бы они ни были. Это делает противостояние монотеистов и корпоративных клириков абсолютно фатальным.

Противоречие, которое мы должны рассматривать как истинный интеллектуальный метод, — это противоречие не гераклитовское, которое решается гармонически как синтез, а *противоречие абсолютное*, решаемое только пересмотром смысла одной из сторон, победой одной из сторон без какого-либо синтеза. Парменидовский тезис *«Бытие есть, небытия нет»* выглядит как банальная констатация здравого смысла, но на самом деле это пример трансцендентальной диалектики, указывающей на возможность взрыва. Противоречие доводится до апории, до такого обострения, в котором осуществляется взрыв. Речь ведь не о пропорциях бытия и небытия или о том, что, как Гегель говорил, «чистое Бытие тождественно чистому Небытию». *Бытие окружает нас со всех сторон, но Небытие — это мы сами*. Мы не можем сказать, что нас нет. Если мы решаем это противоречие с парменидовской точки зрения, то мы не говорим, что мы — «немножко бытие», что бытие вокруг нас — объективно, а мы — субъективны. Нет. Наше небытие имеет абсолютно иную потенцию утверждения, нежели бытие, которое нас ничтожит и гасит. Наше небытие позиционируется как постижение окружающего нас бытия. Наша задача — доказать: небытие есть, бытия нет. Это гностическая зеркальная революция, возможная только в диалектике Парменида[1], а не Гераклита[2], который определил весь пафос последующей философии вплоть до постструктуралистов.

Артур Ястребов. Определяя нишу конфликта как борьбу за наследство, надо задуматься о самом наследстве. Мы начали с того, что ислам, в связи с отсутствием в нем клерикального института, не может стать платформой для консолидации политической элиты. В понятие «элита» мы вкладываем

---

[1] *Парменид* — древнегреческий философ VI века до н.э., представитель школы элеатов, автор поэмы «О природе», развивал учение, согласно которому противоречие носит абсолютный характер.

[2] *Гераклит* — древнегреческий философ VI века до н.э., современник Парменида, создатель диалектического учения об огне, «мерами возгорающегося и мерами затухающего», как о первооснове всего сущего.

серьезное содержание, имея в виду «ноосферных наместников», а не банальных людей, которые осуществляют властные полномочия...

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. ...ну или на бабках сидят, которые отобрать у них по большому счету ничего не стоит.

АРТУР ЯСТРЕБОВ. Но когда я прочитал Корбэна, у меня создалось гнетущее впечатление, что мы и видим ту самую платформу, позволяющую консолидировать реальную элиту. Вообще, я бы скорее назвал труд Корбэна «Историей антиисламской философии»!

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Я хочу подчеркнуть, что *Корбэн описывает не исламскую теологию. Под видом шиизма он описывает неоплатонико-гностическую идеологию, которая контрабандой внесена в ислам*. Хадисы за имамов выдумывались точно так же, как хадисы Пророка (СААС) во времена Омейядов. Не следует думать, что все Омейяды были волками, а шииты — овечками. Окружение имамов не могло быть прозрачным для всех миллионов шиитов. Тут ничего не докажешь. *Пророк (СААС) оставил нам только один, главный критерий правильности хадисов: они не должны противоречить Корану*. Поэтому мы будем исходить из внутренней логики Послания, а не из очевидных политических конъюктур.

АРТУР ЯСТРЕБОВ. Стало быть, нужно не просто бороться за наследство, но бороться за его очищение, потому что в том виде, в каком оно есть, оно не подходит для реализации наших задач.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Но у нас есть безусловный документ — Коран. Нужно просто обладать технологиями его толкования, которые лежат на поверхности. Это суперсовременное революционное Послание, которое всегда обходит здравый смысл именно парменидовским путем. Коран неудобен. Почему возникла Сунна? Тиджани издевается над самоназванием суннитов, напоминая, что именно Абу Бакр уничтожал хадисы. Это происходило и при Умаре, и при Усмане, и только Али (АС) поклялся, что будет править согласно Корану и хадисам, которые он лично записал. Шииты их сохранили и «ушли», а Муавийя и Язид опять стали уничтожать — и лишь Умар II[1] столкнулся с тем, что хадисы нужны. Потребность в хадисах была связана с крайним неудобством Корана. Вот тогда и началась вакханалия их изобретения. Нужен был аппарат, который демпфирует прямое значение Корана, понимавшегося во времена Пророка на порядок хуже, чем Его можно понимать сегодня. Ха-

---

[1] *Умар ибн Абд аль-Азиз* (717–720) — один из омейядских халифов, правнук Умара ибн аль-Хаттаба по материнской линии. Умар II прославился тем, что пытался прекратить националистическую, тираническую и противоречащую установлениям ислама политику Омейядов, вел скромный и непритязательный образ жизни, реформировал несправедливую систему налогообложения, предоставил больше прав неарабам, стремился восстановить единство мусульман — так, он сделал ряд шагов в сторону примирения с шиитами — например, упразднил практику публичных проклятий в адрес имама Али (АС) на пятничных джума-намазах, что имело место при других Омейядах, вернул фруктовый сад Фидак (который должен был остаться в наследство дочери Пророка (СААС) Фатиме) наследникам Али. С другой стороны, он стремился прийти к соглашению с хариджитами, прекратить межплеменные противоречия. Однако после смерти данного халифа все эти достижения и реформы вновь были преданы забвению, а Омейяды вернулись к прежним методам правления.

дисы изобретали именно для того, чтобы они противоречили Корану. То же самое было и в христианской Церкви — в Средние века были запрещены переводы Библии, а изучение латыни уже наводило на подозрения[1].

Алексей Сахнин. Каким должен быть инструментарий интерпретации Корана, чтобы это «наследство» получили политически организованные джамааты, а не клерикальная каста, чтобы никто не мог его экспроприировать, заявляя о своей монополии на интерпретацию?

Гейдар Джемаль. Прежде всего, необходимо отказаться от структуралистского подхода, это тупиковый путь.

Алексей Сахнин. Но ведь не будут же миллионы мусульман воспринимать себя актуальными обладателями этого инструментария...

Гейдар Джемаль. Организованные политически джамааты не охватывают всю умму, в которой полтора миллиарда человек, и всех «друзей ислама». Еще Бланки сказал, что для победы революции нужна партия профессиональных революционеров, которая будет вести массы. Джамааты — это объединения пассионариев.

Артур Ястребов. Рецепт один — перманентная гражданская война.

Гейдар Джемаль. Я скажу откровенно. В мире идет борьба всего двух классов — жрецов против воинов. Вся эта буржуазия, шудры, пролетарии — просто фиоритуры, архитектурные украшательства. Буржуазия функционирует только как союзник жречества, а жрецы всегда опираются на торгашей. Жречество без торгашества не существует. Культ золота имплицитно присутствует во всех универсальных языческих традициях, но в некоторых он выходит на первый план — в форме ли культа Солнца, или культа Жизни, или иных форм позитивного утверждения. Золото, Солнце, Энергия — это на профаническом уровне всегда «карфагенская» религия денег. Даже когда буржуазия пытается соперничать с клерикалами, они ею манипулируют.

Кто сейчас в Иране от имени партии реформистов выступает в качестве главного оппонента консерваторов? Да Хатами руководит буржуазией! Вы думаете, там есть пассионарии? Что касается Корпуса стражей Исламской революции и ветеранов войны с Саддамом, то они вообще голоса не имеют. Знающий ситуацию изнутри Вилаяти, который был министром иностранных дел, а сейчас является советником Хаменеи, рассказывал мне, что Хатами как краб вползает к духовному лидеру и начинает с изъявлений лояльности. И это искренне. Хатами знает, что если рухнет клерикальный режим и придут американцы, срок его жизни будет максимум месяц, пока он будет на скамье подсудимых готовиться к процессу. Они просто «разводят» население. Ведь у кого там претензии на власть? У торгашей, которых Хомейни называл *«бипарвойон»*, то есть у тех, кто живет «без боли», у кого проблем

[1] *Хадис* состоит из двух частей: *матн* (текст хадиса) и *иснад* (цепочка передатчиков), поскольку долгое время (начиная с периода правления халифа Абу Бакра) хадисы уничтожались, и лишь Али (АС) сохранил те хадисы, которые сам записал. Поэтому, когда сунниты ощутили потребность в хадисах, начался их активный сбор, безупречный иснад же стал рассматриваться в качестве гарантии их достоверности.

нет. Это активный буржуазный слой, которому нужны определенные свободы, допуски, чтобы локти нормально ходили. Но это не пассионарии. Пассионарии вообще не принимают участия в этой борьбе, им заткнули рот и политически маргинализовали.

Реальная борьба — это борьба визионеров, стремящихся к отождествлению внутреннего и внешнего против пассионариев, утверждающих абсолютное разделение. Естественным союзником для воинов является обездоленная чернь, которой нечего терять, кроме своих цепей. Охваченная паникой, эта армия уродов может идти как вперед, так и назад, и она может нанести удар по цивилизации, взяв штурмом структуры истеблишмента. Но цель — не поставить их у власти, не накормить, не сделать «хозяевами жизни», не привести Хама к благополучию. То, что думал Мережковский, — не есть цель. Цель — использовать их в эсхатологическом взрыве.

А воины — это «соль земли», их отличает постоянная воля к личной смерти, которая является оборотной стороной воли к власти.

Это борьба прежде всего против Антихриста, *Даджала*, проявления *Царя Ману*, вокруг которого концентрируется ноосферная элита. Но если гражданская война организована без критического потенциала, она не становится последней, не приходит Махди, не манифестируется Второе Пришествие Иисуса Христа. Инициаторы проигрывают.

Многие христиане уверены, что Антихрист будет евреем из колена Данова. Но он не может быть евреем, которые, хотя и потеряли статус избранного народа, были монотеистами. С точки зрения элиты это хлам. Они предали веру в ее предназначение, веру в Ваала. Антихрист не является тем, кто приходит потому, что был Христос: Антихрист перманентно, всегда есть в человечестве, это нормальная истеблишментская фигура. Но вот уникальный Христос — это анти-Антихрист, который приходит бросить вызов тому, кто «есть от века», Князю мира сего.

Даджал — центральная фигура фундаментальной традиции, он может прийти из Агарти, из Шамбалы, это ставленник Ваала. Он не может быть ни христианином, ни иудеем, ни мусульманином. Он может быть буддистом, индуистом, в любом случае — традиционалистом в чистом виде, для которого язык символов конвертируем из одной системы в другую. Он может лечить прикосновением, владеть благодатью, и он действительно должен восстановить благодатное царство, помазание, и все епископы будут курить ему фимиам.

Но вернемся к джамаатам. Это институциализация воинской касты. Они организуют низы, оказывают давление на власть имущих, дестабилизируют ситуацию, осуществляют оперативное планирование и политическое программирование хода истории. Короче говоря, джамааты должны создать мировое правительство. Джамааты создают региональную шуру, выстраивается многоэтажная конструкция — но с сохранением обратной связи и системы отзыва вплоть до ликвидации тех, кто отказывается подчиниться низовому решению. Независимый шариатский суд может вынести приговор

любому высокопоставленному деятелю. И этот приговор приводится в исполнение. Джамааты — *орудие* Откровения, тогда как Соборная церковь мыслит себя *носителем* Откровения. Джамааты руководствуются Кораном, а это — открытый текст.

Алексей Сахнин. Библия тоже.

Гейдар Джемаль. Библия несколько раз восстанавливалась и подвергалась сложной композиции. Кроме того, это переводной документ. Библия на еврейском языке была вначале утрачена при вавилонском пленении и восстанавливалась Енохом, а затем — при разгроме римлянами Иерусалима. Текст восстанавливался в обратном переводе с греческого. При этом каждый раз раввины прибегали к широкому опусканию больших фрагментов с тем, чтобы сохранить в хедерах и в своей закрытой традиции знание на память пропущенных кусков. Чтобы удерживать это знание, были написаны талмудические книги, являющиеся криптокомментарием к устной Торе. Любой раввин скажет: для нас письменная Тора существует постольку, поскольку существует устная Тора. Но устная Тора — собственность раввината.

В Коране сказано, что Авраам не был иудеем, он был ханифом[1]. Генетически Авраам не породил племя, из его лона исходят только пророки. Когда он вошел в конфликт со своим отцом, то покинул Ур и начал проповедь, к нему пристали расово разные племена. Также ведь и не все сахабы были арабами. И Пророк (СААС) говорил: «Я от арабов, но арабы не от меня».

[1] *Ханифы* — единобожники в доисламской Аравии, которые не являлись ни иудеями, ни христианами.

Анастасия Ежова

Доктрина Али Шариати и кризис концепции «велаяте-факих» в современном Иране (Шариати и Хомейни)

Введение

При анализе философских и социально-политических взглядов идеологов исламского возрождения — и шиитских, и суннитских — следует учитывать, что их концепции являются революционными, и при этом принять во внимание специфику трактовки данными мыслителями самого понятия «революция». Революционный и практически ориентированный характер их доктрин вполне объясним, ибо был предопределен особенностями самого исламского вероучения, радикально революционной направленности традиции мусульманских пророков и первоначального ислама, к которым апеллируют теологи — сторонники исламского возрождения. Однако при этом, если мы обратимся к практике мусульманских религиозно-политических движений, идеологической платформой которых является наследие теоретиков возрождения ислама, то можем обнаружить некоторые отличия в результатах их деятельности на сегодняшний день. Несмотря на то, что в творчестве и шиитских, и суннитских фундаменталистов ислам предстает в качестве революционной программы, в действительности пока исламская революция произошла только в Иране, и ее теоретической базой послужили труды идеологов шиитской версии мусульманского возрождения. В результате в стране был свергнут почти 2500-летний монархический строй и была установлена форма правления, обозначенная в конституции страны как Исламская Республика.

Исламская революция в Иране является одним из наиболее грандиозных, значимых и потрясающих событий и собственно в истории ислама, и в мировой истории. Эффект от нее был ошеломляющим, и для мусульман всего мира революция 1979 года была одним из наиболее значимых и радостных свершений, а их врагов она повергла в шок. Как пишет Гейдар Джемаль в статье «Иран идет гибельным путем СССР»[1]: «В определенном смысле то, что произошло в Иране, даже превосходило возвращение Святой земли в лоно ислама или создание Османской империи, поскольку в этих случаях речь шла о цивилизационных этапах; исламская же революция в Иране претендовала на всемирно-исторический характер и должна была явиться поворотным моментом в судьбе всей уммы, а также в ее взаимоотношениях с неисламским миром. **Смысл Исламской революции в Иране заключался не в том, что к власти пришли клерикалы, а в том, что впервые со времен Пророка (м. е.) ислам выступил как мировая политическая доктрина, ведущая**

---

[1] *Джемаль Г.* Иран идет гибельным путем СССР // Завтра, август 2002. Огненный ислам.

к глобальному общественному переустройству (выделено мной. — *А.Е.*). Недаром иранская революция неоднократно сравнивалась с Октябрем»[1]. Неудивительно, что и по сей день этот неудобный факт пытаются всячески скрыть и замаскировать не только придерживающиеся господствующей научной парадигмы исследователи-востоковеды, но и представители официальных кругов сегодняшнего Ирана, делающие акцент на морально-нравственном аспекте революции 1979 года и духовного наследия имама Хомейни, а также на достижениях иранского народа за последние двадцать четыре года. Как в американском и европейском ирановедении, так и вторящей им отечественной науке до сих пор существует тенденция к дискредитации самого термина «исламская революция». При этом утверждается, что иранская революция имела антишахскую, антиимпериалистическую направленность, а ислам выступал в качестве консолидирующего фактора, ибо являлся наиболее значимым атрибутом национальной культуры и самоидентификации иранцев. Что касается понятия «исламская революция», то западные ученые считают его некорректным, поскольку, по их мнению, «нет попыток использовать термины христианская, буддистская и какая-нибудь другая подобная революция, когда речь заходит о вполне светских общественно-политических явлениях»[2]. Эта концепция, обусловленная как идеологической ангажированностью подобных исследователей и влиянием господствующей политической системы (а наука, особенно гуманитарная, всегда завязана на существующих общественных отношениях), так и игнорированием специфики мусульманской религии, с объективной точки зрения не выдерживает никакой критики. Дело даже не только в том, что данный подход в западном востоковедении неприемлем для мусульман (этому вопросу, кстати, особое внимание уделял Калим Сиддыки), но и в том, что такой путь является тупиковым и для исследователей-немусульман. Во-первых, термин «религия» является де-факто условным, и в разных языках слова, обозначающие все то, что считается религией, отнюдь не являются синонимами (к слову, это — признанный факт в современном религиоведении). Так, арабское понятие «дин» этимологически означает «власть», «закон», «подчинение» и указывает на то, что ислам неотделим от политики и тесно связан с вопросом о власти. Уже одно это делает его непохожим на другие «религии». Во-вторых, в чистом изначальном мусульманстве вообще нет места институту церкви, а потому говорить о «светском» и «духовном» применительно к политическому исламу проблематично. В-третьих, после Исламской революции в своем развитии Иран действительно во многих отношениях сделал колоссальный рывок вперед и обрел независимость от американского и израильского диктата, однако ограничивать значение революции рамками одной страны и даже региона было бы несправедливо и далеко от действительности. В-четвертых, анализ истории первоначального ислама и мусульманских священных текстов,

---

[1] *Джемаль Г.* Иран идет гибельным путем СССР // Завтра, август 2002. Огненный ислам.

[2] *Дружиловский С. Б.* К вопросу о характере антишахской революции в Иране // Иран: ислам и власть. М., 2001. С. 23.

а также непосредственной идеологической платформы революции 1979 года позволяет сделать вывод о том, что ее теоретики, апеллируя к временам Пророка, представляли мусульманскую религию в качестве политической доктрины, нацеленной на радикальное переустройство всех общественных отношений. Не случайно аятолла[1] Хомейни призывал называть иранскую революцию именно исламской, поскольку он сам был не только ее лидером, но и одним из главных разработчиков мусульманского революционного проекта, и именно его религиозно-политическая доктрина, основанная на интерпретации Корана и Сунны, легла в основу программы Исламской революции и будущего государственного устройства Ирана.

Что касается нынешней судьбы революции 1979 года, то, несмотря на многочисленные достижения иранского народа за прошедшие двадцать четыре года, в стране наблюдается кризис ее сегодняшнего политического устройства. В стране прослеживается напряжение между адептами лидера Ирана Али Хаменеи и сторонниками президента Мохаммеда Хатами, последователями «линии имама Хомейни» и поклонниками хатамистского проекта «диалога цивилизаций», между «консерваторами» и «либералами» при нарастающей популярности последних. Недоброжелатели Ирана, потирая руки, тут же поспешили возвестить о несостоятельности политического ислама. В среде исследователей и аналитиков, испытывающих симпатию к ИРИ и хомейнистскому проекту, кризис объяснялся прорывом к власти либералов и президентством Хатами, де-факто подменившего доселе господствовавшую в Иране доктрину аятоллы Хомейни концепцией «диалога цивилизаций», представляющей собой отход от классической хомейнистской доктрины. Однако впоследствии становилось все понятнее, что проблема заключается не в приходе к власти либералов-западников, а в том, что нынешний глубокий кризис в Иране сопряжен с клерикальным предательством революции, забвением ее изначальных задач и отказом от большинства предполагаемых ею проектов. Нечто очень похожее произошло и в нашей стране, пережившей предательство Октябрьской социалистической революции и развал Советского Союза. Особый драматизм современного положения в Иране заключается в том, что государственное устройство ИРИ, основанное на правлении духовенства, само по себе порочно и изначально содержит в себе предпосылки краха. Более того, муллократия в корне противоречит исламу, в котором отсутствует клерикальный аппарат, а появление института церкви рассматривается в качестве девиации. В условиях сложившейся в Иране ситуации стоит отметить, что аятолла Хомейни — выдающийся лидер революции, поистине харизматическая и знаковая фигура в истории мусульманской теологии и политической мысли, блестящий организатор и оратор — увы, в своем проекте государственного устройства исламского Ирана (а именно имам был его автором) допустил ряд роковых

[1] У шиитских улемов сложилась определенная иерархия: 1) ходжат-уль-ислам («доказательство ислама»), 2) аятолла («знамение Аллаха»), 3) великий аятолла, 4) марджа-е-таклид («образец для подражания»).

ошибок. Доктрина «велаяте-факих» (правление мусульманского законоведа) провалилась, ибо была абсолютно справедлива по отношению к самому имаму, но никак не ко всем без исключения факихам. В данном контексте необходимо обратиться к истокам революции, чтобы найти ошибки и не повторять их в будущем. При этом как люди, протестующие против современного мирового порядка, мы, мусульмане и немусульмане, несмотря ни на что, будем восхищаться великолепными организаторскими способностями, тонким и проницательным умом, поразительной, доходящей до аскетизма скромностью имама Хомейни; самоотверженностью и искренностью, преподавательским и публицистическим талантом Али Шариати, погибшего от рук САВАК; нас будет волновать полная драматизма и совершенной преданности борьбе жизнь Сейида Кутба, также ставшего шахидом. Однако как исследователи мы должны прежде всего избрать для себя принцип объективности и отдавать себе отчет в том, что эти люди были не только пассионариями-революционерами, но и философами, и как у мыслителей у них есть не только сильные, но и подчас весьма слабые стороны, а потому в данном случае критический анализ некоторых их воззрений вполне уместен и даже необходим. Это замечание, безусловно, относится не только к концепциям Али Шариати и Сейида Кутба, но и к доктрине аятоллы Хомейни, поскольку стало ясно, что ее отдельные положения сегодня терпят фиаско.

Относительно идейных истоков Исламской революции в Иране можно сказать, что, несмотря на многочисленность теоретиков революции, в целом можно обозначить две наиболее значимые тенденции в ее собственно мусульманской идеологической подоплеке, которые представлены линией имама Хомейни и линией Али Шариати. При этом в революции 1979 года именно доктрина Хомейни одержала верх над концепцией Али Шариати, несмотря на колоссальную популярность последнего, особенно в среде иранской радикальной молодежи. Если для Али Шариати, как и для миллионов протестно настроенных иранцев, имам был харизматическим и достойным восхищения лидером, образцом осведомленной личности, призванной вести за собой массы, то аятолла Хомейни испытывал ко второму по силе влияния идеологу Исламской революции явную антипатию в силу ряда причин, указанных в статье «Ислам Шариати — единственная универсальная революционная идеология». Некоторые воззрения Али Шариати представлялись имаму несовместимыми с исламом. Прав ли был имам в своей критике взглядов Шариати, в чем его собственная концепция проигрывает доктрине последнего, и какую роль может сыграть шариатистский дикурс в современном Иране? На эти вопросы автор попытается дать ответ в данной работе.

Биографические сведения

Как и при сравнении концепций Кутба и Шариати, в настоящем исследовании было бы также целесообразно проследить этапы становления имама

Хомейни в качестве авторитетного богослова и факиха, идеолога и лидера Исламской революции в Иране в сопоставлении с формированием личности Али Шариати.

Сейед Рухолла Мусави Хомейни родился в городе Хомейне 20 джамади ас-сани 1320 года по лунной хиджре или 30 шахривара 1279 года по солнечной хиджре, что приходится на 24 сентября 1900 г. (по другим сведениям, год его рождения — 1902). День его рождения совпадает с днем рождения дочери Пророка и жены Али Фатимы. Дед и отец Рухоллы, как и у Али Шариати, были мусульманскими религиозными деятелями, известными муджтахидами и авторитетными богословами г. Хомейн. Данное совпадение не случайно, а отражает общую тенденцию к клановости богословия и фикха, характерную для шиитского духовенства. Однако, в отличие от Али Шариати, который считал отца своим первым учителем и наставником, имаму Хомейни своего отца узнать, увы, не пришлось. Рухолле было пять месяцев, когда его отец сейед Мустафа Мусави погиб в стычке с бандитами — людьми местного хана Али Бахроми. Отец будущего лидера Исламской революции вступился за жителей деревни, притесняемых ханскими приспешниками, с которыми факих давно не ладил. После смерти отца мать имама Хомейни Хаджар вместе с детьми отправилась в Тегеран и после долгих усилий добилась смертного приговора для убийц мужа. Впоследствии мальчик воспитывался матерью и тетей по линии отца Сахибой, которую он очень любил. В возрасте пятнадцати лет Рухолла лишился и матери.

В отличие от Али Шариати, получившего светское образование сначала в Мешхеде, а потом и во Франции, имам Хомейни был студентом-теологом, прошедшим полный курс изучения исламских религиозных наук, в результате чего ему была присвоена степень муджтахида. После завершения своего начального образования в возрасте пятнадцати лет Рухолла начал изучать арабскую грамматику и логику под руководством своего старшего брата аятоллы Муртазы Пасандиде. Затем Хомейни отправился в город Арак, чтобы учиться в религиозной школе под руководством аятоллы сейеда Абдулькерима Хаери. После того как аятолла Хаери, в 1921 году приглашенный в Кум, основал там центр теологического образования, его студентом стал и Хомейни. Будущий руководитель революции подробнейшим образом изучал там исламские науки (основы ислама,корановедение, хадисоведение, фикх и т.д.), а также риторику, этику, арабскую и персидскую литературу, математику, астрономию, историю мусульманской и западной философии, основы стихосложения, эрфан (суфийское учение мистического характера) и исламскую теорию познания. Словом, он получил классическое шиитское религиозное образование. Имам Хомейни слыл прилежным, набожным и очень способным студентом, испытывающим к учебе особый интерес. В 1926 году, после получения степени муджтахида, Хомейни начал преподавать богословие и фикх. С 1929 по 1936 год имам писал научные труды и преподавал в Кумской семинарии; к своей деятельности он подходил творчески и активно практиковал иджтихад, в отличие от

многих своих коллег. Таким образом, имея опыт преподавательской деятельности и вследствие этого будучи осведомленным о положении дел в теологических центрах, Хомейни, как и Шариати, на протяжении всей жизни уделял особое внимание теме исламского просвещения, выступал против формализма и начетничества отсталых и насквозь коррумпированных ахундов. Однако пересмотр основ мусульманского образования, к которому призывал Али Шариати, имам считал крайне опасным. В возрасте пятидесяти лет Хомейни стал аятоллой, в 1961 году — великим аятоллой. Если Али Шариати, будучи сыном и внуком теологов, в дальнейшем во многом сменил круг общения, то имаму Хомейни всю жизнь была близка среда шиитского духовенства. В рамках этой среды имам создал свою семью: в 1929 году он женился на дочери известного кумского теолога аятоллы Сакафи Техрани, которая родила ему пятерых детей: трех дочерей и двоих сыновей, Мустафу и Ахмада, ставших впоследствии его верными помощниками и соратниками по борьбе. Это обстоятельство жизни аятоллы Хомейни наложило двоякий отпечаток на его взгляды и политическую позицию: с одной стороны, он прекрасно знал, что представляют из себя муллы, возможно, предчувствовал их предательство, с другой стороны, он всегда находился в определенной зависимости от той среды, к которой сам принадлежал, что значительно сковывало его и в собственном творчестве, и в вопросах выбора политической стратегии. Поэтому корни теоретических ошибок имама, например, приверженности традиционной шиитской концепции власти под названием «велаяте-факих», следует искать в том числе и в этих особенностях формирования имама в качестве лидера и идеолога Исламской революции. Али Шариати, коему ради предотвращения раскола в рядах антишахской оппозиции порой тоже приходилось смягчать свою крайне негативную оценку жреческой касты, все же был гораздо более свободен в выражении своего антиклерикализма, хотя неизвестно, кому на самом деле принадлежала пальма первенства в неприязни к попам: Хомейни или Шариати.

В отличие от Али Шариати, который со студенческой скамьи принимал непосредственное участие в политической жизни Ирана, был членом радикальных молодежных группировок, подвергался арестам и тюремным заключениям, аятолла Хомейни пришел в политику в 1962 году, то есть уже в преклонном возрасте, поводом к чему послужило начало активной вестернизации и секуляризации страны, проводимой проамериканским режимом Пехлеви. Тем не менее, несмотря на то что молодость и зрелые годы имам целиком и полностью посвятил учебе и исследовательской деятельности, он всегда внимательно следил за политической ситуацией в Иране и за его пределами. Будучи прекрасным знатоком исламского вероучения и мусульманской догматики, он всегда отмечал его политический характер. Имам Хомейни особо подчеркивал, что он не может быть равнодушным к судьбам мира и к участи собственного народа: «Я не из тех мулл, которые сидят с четками в руках... Я не папа, чтобы выполнять определенные церемонии только по воскресеньям, а ос-

тальное время предаваться игре воображения и не вмешиваться ни в какие дела». Однако с тех пор, как аятолла Хомейни стал оппозиционным деятелем, его жизнь мало чем отличалась от жизни Али Шариати, что вполне естественно для политика-революционера. Преследования со стороны шахской охранки, аресты, тюремные заключения, убийство любимого сына Мустафы, высылки из страны — а имаму пришлось провести вдали от родины долгих пятнадцать лет, — все это ему пришлось испытать и пережить. Годы ссылки имам Хомейни провел не только в традиционно мусульманских странах (в Турции, Ираке), но имел опыт жизни на Западе, и, что примечательно, он, как и Али Шариати, жил во Франции, после чего также еще больше укрепился в своей резко антизападной и антикапиталистической позиции. Что касается результата подобных гонений со стороны тогдашних иранских властей, то все они были абсолютно тщетны и лишь приблизили позорный конец режима Пехлеви, поскольку только увеличивали популярность и имама Хомейни, и Али Шариати в народе. В крупных городах Ирана в знак протеста против преследований в отношении аятоллы Хомейни собирались массовые демонстрации. Что касается народных выступлений, то они подавлялись самым жестоким образом — вспомнить хотя бы события 15 хордада (1963 год), сопоставимые с расстрелом демонстрации в Останкино и Верховного Совета в России 3–4 октября 1993 году. Все это привело шахский режим к заслуженному краху, и, безусловно, роль имама Хомейни как руководителя революции была колоссальна. После окончательной победы революции 11 февраля 1979 года (Али Шариати, увы, не дожил до этого события) он стал первым лидером Исламской Республики Иран, был разработчиком основ ее государственного устройства и создателем новых органов власти. Таким образом, хомейнистский проект, в отличие от шариатистского, был реально претворен в жизнь, и в течение десяти лет имам руководил Ираном. В 1989 году аятолла Хомейни скончался в результате заболевания пищеварительной системы, лечение не принесло должных результатов (возможно, в данном случае сыграл свою роль возраст и пережитые потрясения). Его смерть обернулась огромным горем для мусульман всего мира и особенно для иранского народа. Миллионы людей вышли проводить его в последний путь.

Имам Хомейни оставил после себя богатое теоретическое наследие, несравнимое по своему объему с произведениями Али Шариати и Сейида Кутба. Творчество Хомейни довольно разностороннее. Его письменное наследие включает в себя не только многочисленные толкования сур Корана и к Сунне и труды по вопросам исламской теологии, юриспруденции и политики, но и сочинения, посвященные ритуальной стороне мусульманского вероучения, например, молитве и ритуальной чистоте, правилам поведения мусульман в их повседневной жизни с точки зрения предписаний шариата. Кроме того, имам также известен как поэт. Объять все это в нашем исследовании не представляется возможным. Поскольку подоплекой данной ра-

боты является анализ идеологических предпосылок сегодняшнего политического кризиса в Иране, особое внимание в данной работе уделяется прежде всего религиозно-политическим воззрениям имама Хомейни.

Ко всему изложенному выше хотелось бы добавить еще одно замечание. Некоторые исследователи склонны объяснять определенные аспекты доктрины имама Хомейни, например, концепцию «велаяте-факих», его корыстными и властолюбивыми устремлениями. На наш взгляд, весьма сомнителен подобный упрек в адрес человека, который отличался поразительной скромностью, чему имеются многочисленные свидетельства, и претерпел столько бедствий из-за своей революционной деятельности. Будучи представителем шиитского духовенства, аятолла Хомейни, подобно тем самым порочным ахундам, продажность и лицемерие которых он столь яростно обличал, мог бы спокойно жить, прикормленный и пригретый шахским режимом. Однако имам сделал свой выбор и вступился за угнетенных мира, встал на сторону народа, притесняемого проамериканским режимом Пехлеви, наконец, на защиту подлинного ислама, и этот путь был полон лишений.

* * *

При анализе взглядов имама Хомейни стоит особо отметить, что он не просто возглавил Исламскую революцию в Иране, а совершил не менее значимую революцию в шиитской и даже шире — в исламской теологии. Феномен Хомейни как мусульманского богослова и мыслителя заключается в том, что, не отступая от основных постулатов и понятий джафаритского фикха и шиитского богословия, он в то же время переосмыслил их как с позиций возрожденчества, так и сообразно актуальным потребностям собственно иранской и мировой исламской уммы. Аятоллой Хомейни была осуществлена цельная интерпретация таухида, лежащая в основе его теологии освобождения.

Общее в концепциях Хомейни и Шариати

Имам Хомейни о сущности ислама и о его роли в современном мире

Несмотря на то, что, как уже было отмечено, аятолла Хомейни и Али Шариати относились друг к другу неодинаково, и имам весьма негативно воспринимал теоретические построения второго по значению идеолога Исламской революции, было бы ошибочно полагать, что их концепции не имели никаких точек соприкосновения. Напротив, доктрины обоих мыслителей вписывались в рамки исламского возрождения в его шиитском варианте, и они сходились во мнениях относительно многих вопросов, являющихся ключевыми для данного направления.

Прежде всего это касается общих тенденций восприятия ислама обоими философами. Подобно иным теоретикам политического ислама, аятолла Хомейни в своей теологии освобождения исходит из принципа таухида, который лежит в основе в том числе и политической концепции имама. Будучи фундаменталистом, имам Хомейни особенно настаивал на принципе неотделимости ислама от политики, отличающем ислам от других религий (христианства, буддизма и т. д.), подчеркивая политический характер исламской религии, в том числе и ее, на первый взгляд, сугубо культовой стороны: «Ислам является политико-религиозным учением, в котором политику дополняет богослужение, а богослужение дополняет политика»[1]. Так, имам обращает внимание на политическую функцию мечети, пятничных намазов и проповедей, отмечая, таким образом, существенное отличие мусульманской религии от других конфессий, например христианства, «в которых нет ничего, кроме моральных кодексов» и которые «не имеют программ, касающихся политики и управления странами»[2], в то время как «ислам — это программа жизни, это программа руководства»[3], религиозно-политическая система, ориентированная не только на регламентацию сугубо культовых и этических аспектов взаимоотношений верующих с Аллахом, но и на регуляцию жизнедеятельности мусульман в политической, экономической, правовой и других сферах. Аятолла Хомейни осуждал многих представителей шиитского духовенства, которые забыли о политическом характере мусульманской религии и сделались клерикалами, уподобившись священнослужителям иных конфессий, чем нанесли ущерб привлекательности, уникальности и актуальности ислама, оттолкнув от него молодежь и сделав Иран легкой добычей для иностранцев и доморощенных западников. Итак, аятолла Хомейни делает акцент прежде всего на социально-политическом измерении основных положений имамитского шиизма.

Прежде всего, Хомейни по-новому взглянул на догмат о сокрытом имаме. Если классическая шиитская доктрина подразумевает пассивное ожидание Махди в надежде на то, что он свергнет угнетателей и избавит мусульман от их бед, то имам утверждал, что люди сами должны приблизить приход Двенадцатого имама, поднявшись на борьбу с тиранией и неправедной властью и построив справедливое общество и государство на основе законов шариата. «О вы, мусульмане мира и угнетенные народы планеты! Восстаньте и возьмите в свои руки свою судьбу», — призывал аятолла Хомейни. Как и Али Шариати, имам интерпретировал ислам в качестве религии революции и борьбы против несправедливости и угнетения: «Ислам — религия борцов за истину и справедливость; религия тех, кто желает свободы и независимости, школа борцов-антиимпериалистов»[4]. Обращаясь к ценностям первоначального ислама (в частности, шиизма), аятолла Хомейни подчеркивал его нонконформи-

---

[1] Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни. Тегеран, 1995. С. 17.

[2] Речи имама Хомейни. Речь семнадцатая // *Имам Хомейни.* Путь к свободе. Речи и завещание. М., 1999. С. 214.

[3] Речи имама Хомейни. Речь семнадцатая // *Имам Хомейни.* Путь к свободе. Речи и завещание. М., 1999. С. 214.

[4] Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни. Тегеран, 1995. С. 15.

стскую направленность, приводя в пример пророков ислама и шиитских непорочных имамов, которые активно боролись за торжество исламской веры во враждебном окружении, подвергая опасности свою жизнь. Не только Али Шариати, но и имам Хомейни отмечал, что «шиизм — революционное течение», ибо «отличительной врожденной чертой шиизма является борьба со злом и диктатурой, и вся история шиитов свидетельствует об этой борьбе, хотя и она достигала своего апогея на отдельных отрезках времени». Поэтому аятолла Хомейни считал весьма ценным особо распространенный у шиитов культ мученичества. Имам в целом осудил популярную шиитскую (хотя история ислама показывает, что она использовалась и суннитами) практику такийе («благоразумное скрывание веры», эта практика позволяла шииту скрывать свои подлинные религиозные убеждения и выдавать себя за представителя иного направления в исламе или даже другой религии из соображений личной безопасности либо интересов ислама), считая подобный конформизм неприемлемым, непродуктивным и даже в какой-то степени преступным, поскольку «иногда грешно скрывать свои религиозные убеждения. Когда вера в опасности, нельзя молчать». Кроме того, имам выступал против понимания такийе как обоснования невмешательства мусульман в политику и некой социальной инертности. Однако при этом он допускал возможность применения такийе с целью внедрения революционно настроенных мусульман в государственный аппарат вражеских режимов. Зато аятолла Хомейни превозносил особенно распространенный у шиитов культ мученичества, утверждая, что «мученическая смерть — вечная слава», ибо «ни одна сила не способна противостоять народу, в котором женщины и мужчины готовы пожертвовать собой и жаждут мученической смерти»[1]. Таким образом, мнения обоих философов относительно значения шахадата в исламе также в целом совпадают.

В своих трудах и выступлениях аятолла Хомейни уделял особое внимание раскрытию сущности исламского вероучения и анализу восприятия ислама самими мусульманами. Имам рассматривал две распространенные среди мусульманских богословов точки зрения по этому поводу, показывая их ограниченность и поверхностность. Так, первая группа теологов понимала мусульманство как философское и гностическое учение, причем каждый из улемов интерпретировал его по собственному усмотрению. По мнению имама Хомейни, это вело к тому, что, «придерживаясь буквы своего учения, богословы становились начетчиками, и в их исследованиях не находилось места тому, что в исламе говорится о мире и о том, как этим миром управлять»[2], и, игнорируя вопрос о том, «каким должно быть исламское правление или о том, как люди должны воспринимать физический мир», «эти богословы ограничили свои рассуждения метафизическими темами»[3]. Другая же группа богословов

---

[1] Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни. Тегеран, 1995. С. 35, 54.

[2] Речи имама Хомейни. Речь тридцать третья // *Имам Хомейни*. Путь к свободе. Речи и завещание. М., 1999. С. 284.

[3] Речи имама Хомейни. Речь тридцать третья // *Имам Хомейни*. Путь к свободе. Речи и завещание. М., 1999. С. 284.

впадала в иную крайность, рассматривая ислам исключительно с точки зрения его основных предписаний, касающихся лишь материальных сторон жизни человека. Аятолла Хомейни отмечал ошибочность обеих позиций, говоря о том, что «ислам не ограничивается духовностью, о которой говорит первая группа, — да, он имеет духовный аспект, как и многие другие грани, — но он и не ограничивается и мирскими проблемами, о которых говорила вторая группа»[1], иными словами, «ислам признает материю под сенью морали»[2]. При этом Хомейни считал духовные ценности важнейшими и приоритетными, в то время как материальные — производными от духовных. Имам подчеркивал значимость ислама в различных его аспектах в современном мире — так, известно его высказывание: «Сегодня ислам в качестве передовой идеологии, способной удовлетворить все человеческие потребности и разрешить все проблемы, оказался в центре внимания всех мусульман мира, в особенности мусульман Ирана»[3]. Рассматривая вопрос о роли мусульманства в современном мире, Хомейни отмечал особую востребованность ислама как революционной политической идеологии для тех, кого он называл угнетенными.

Ислам и борьба с «тагутом»

Согласно теории имама Хомейни, мир делится на угнетенных обездоленных и процветающих угнетателей, причем последние благоденствуют за счет того, что первые практически не имеют средств к существованию, что происходит посредством неравномерного распределения материальных благ и денежных средств, в то время как по предписаниям мусульманской религии подобное имущественное расслоение не допускается (в шариате существует целый комплекс мер по его предотвращению, что является основой социальной справедливости в исламе). Имам делает упор на социально-политическом измерении коранического понятия «тагут» («сатанинский»), употребляя его по отношению к угнетателям, а именно: к любому государству и политическому режиму, который:

– препятствует реализации шариата во всех его аспектах — как политических, так и духовно-нравственных;

– нацелен на эксплуатацию, угнетение и оболванивание людей с целью лишить их разумного и нравственного начала, сделать их интеллектуально убогими, конформными и некритичными (а стало быть, и легко управляемыми), на культивацию в человеке его самых низменных и эгоистических побуждений и поощрение неправедной наживы (ростовщичества, спекуляции, наркоторговли и т.д.), половой распущенности, гомосексуализма и других пороков;

---

[1] Речи имама Хомейни. Речь тридцать третья // *Имам Хомейни*. Путь к свободе. Речи и завещание. М., 1999. С. 285.

[2] Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни. Тегеран, 1995. С. 16.

[3] Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни. Тегеран, 1995. С. 22.

– характеризуется отсутствием справедливости в обществе и стремлением к гегемонии и политическому, экономическому, культурному господству, а также к оккупации (и прямой, и опосредованной) территории любого независимого государства.

Примерами таких государств для Хомейни были США («большой сатана»), Израиль (который имам рассматривал как непосредственного союзника Америки в регионе), а также многочисленные марионеточные проамериканские режимы и в какой-то степени СССР («малый сатана»). Хомейни напоминал мусульманам, что *«Америка — враг номер один всех обездоленных и угнетенных народов»*, *«Америка — сущий государственный террорист, и мировой сионизм — ее союзник, который для достижения своих корыстных целей способен на любое преступление»*. Имам дает следующую характеристику сущности американской политики на Ближнем Востоке: *«Америка любит вас из-за вашей нефти, она притягивает вас, чтобы создать рынки сбыта, чтобы увозить вашу нефть и продавать вам безделушки»*[1]. Стоит отметить, что если высказывания Хомейни в адрес американского государства и капиталистического блока были однозначно отрицательными, то к советским коммунистам он относился скорее как к людям заблудшим и ошибающимся, хотя и считал крайне опасной атеистическую направленность марксизма-ленинизма и отвергал попытки отождествить мусульманское вероучение с марксизмом. Аятолла Хомейни представлял ислам как совершенно особую религиозно-политическую систему, предлагающую свой путь развития, отличный и от капиталистической, и от коммунистической (предполагающей уничтожение частной собственности) модели общественного устройства (и в этом его взгляды существенно отличаются от воззрений Шариати). В условиях холодной войны имам отстаивал так называемую концепцию «третьего пути» в следующих ее аспектах:

1. *Геополитическом и культурном*. Лозунг революции *«На шарги, на гарби-эслами»* (перс. *«Не восток, не запад-ислам»*) означал неприсоединение ни к капиталистическому, ни к социалистическому лагерю, а также признание самобытности исламской иранской культуры.

2. *Экономическом*. Имам резко критикует капиталистическую экономику и идеологию и решительно осуждает тех «умников», которые, не имея *«представления о том, как трактуются вопросы политики в исламе, представляли и представляют дело таким образом, будто ислам безоговорочно выступает за капитализм»*, чем только наносят ущерб привлекательности мусульманского вероучения и провоцируют нападки врагов на ислам. Аятолла Хомейни объяснял, что *«ислам не только не приемлет капитализм, чьи бесчисленные несправедливости делают обездоленными народные массы, находящиеся под его гнетом, но и серьезным образом осуждает его в Коране и Сунне, рассматривая этот строй как противоречащий социальной справедливости»*[2]. Вместе с тем Хомейни решительно отвергал попытки отождествить ислам с учением

---

[1] Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни. Тегеран, 1995.

[2] *Имам Хомейни*. Религиозное и политическое завещание. М., 1999. С. 91–92.

Маркса, поскольку, с точки зрения имама, его экономическая концепция точно так же несовместима с исламом.

3. *Идеологическом*. Согласно имаму Хомейни, и капиталистическая, и марксистко-ленинская доктрина — идеологии сугубо материалистические (вообще имам утверждал, что «за исключением ислама, все другие идеи материалистические»[1]), в то время как ислам представляет собой универсальную систему, охватывающую и духовную, и сугубо практическую сторону жизни человека и направленную прежде всего на его воспитание.

Что касается угнетенных, то здесь важно отметить специфику трактовки имамом данного термина, который он употребляет не только по отношению к мусульманам, но и ко всем обездоленным планеты. Имам призывает их искать спасения в революционном исламе, что также роднит концепции Хомейни и Шариати. Имам говорил об актуальности ислама для всех угнетенных народов мира, не только исторически мусульманских. Как и Али Шариати, Хомейни крайне негативно относился к любым проявлениям национализма как к недопустимым с точки зрения ислама, ибо о равенстве людей говорится в Сунне Пророка (СААС). Аятолла Хомейни подчеркивал обращенность ислама к человеку как таковому вне зависимости от его национальной и культурной принадлежности: «Ислам ни в коем случае не принимает во внимание расу, арабскую или неарабскую принадлежность или этническую группу. Ислам ниспослан для воспитания человека. Критерием ислама является человек и его воспитание». По его мнению, Исламская революция должна стать мировой, что подразумевает не агрессию (в шиитской концепции джихада экспансия с целью распространения ислама отвергается), а поддержку исламских (и не только исламских) революционных движений в разных странах: «Революция иранского народа является началом великой революции под предводительством имама Махди (да приблизит Аллах его пришествие)»[2].

Говоря о задачах мусульман в их революционной борьбе с «тагутом», имам выделяет здесь два ключевых момента:

– консолидация мусульманского мира на основе базовых и изначальных исламских ценностей, братство и взаимопомощь исламских народов (в частности, имам уделяет внимание проблеме израильской оккупации палестинских территорий);

– учреждение исламского правления и построение исламского государства, в котором максимально полно реализуются все законы и предписания шариата.

Проблема консолидации шиитов и суннитов

И аятолла Хомейни, и Али Шариати выступали за диалог между шиитами и суннитами на основе единого религиозно-политического проекта и общих

---

[1] Речи имама Хомейни. Речь тридцать третья // *Имам Хомейни.* Путь к свободе. Речи и завещание. М., 1999. С. 286.

[2] Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни. Тегеран, 1995. С. 14, 39.

задач, стоящих перед мусульманами в современном мире. Будучи одним из самых искренних сторонников исламского единства, имам обращался к правоверным с увещеванием не делать акцент на разногласиях и распрях, а вспомнить о главных, фундаментальных ценностях и предписаниях, общих для всех мусульман и являющихся основанием для консолидации исламской уммы. «Мы, шииты и сунниты, должны побрататься и не допустить, чтобы нас обворовывали другие», — говорил имам, добавляя: «Все мусульмане — братья и равны между собой. Ни один из них не отделим от другого и все они должны сплотиться под знаменем ислама и монотеизма». Это крайне важное положение концепций Хомейни и Шариати является огромным достижением идеологов политического ислама, являвшихся шиитами. Что касается суннитских политических теоретиков, то здесь данная заслуга принадлежит Калиму Сиддыки, который был страстным поклонником Исламской революции в Иране и фактически первым крупным суннитским идеологом мусульманского возрождения, особо отметившим необходимость сближения шиитов и суннитов. С одной стороны, этот весьма позитивный факт дает надежду на то, что шаги к консолидации исламской уммы отныне будут активно предприниматься не только шиитами, но и суннитами. С другой стороны, стоит отметить, что в шиитском варианте концепция исламского единства на сегодняшний день гораздо более детально разработана именно благодаря теоретикам Исламской революции 1979 года.

«Женский вопрос» в доктрине Хомейни

Таким образом, обоим мыслителям присуща мысль о том, что ислам встает на защиту обездоленных и выступает против угнетения и неравенства. При этом важно отметить, что не только Шариати был противником притеснения женщин и трактовал их униженное положение в качестве одного из явных атрибутов ширка, но и Хомейни уделял значительное внимание «женскому вопросу», подчеркивая то уважение и почтение, которое подлинный ислам питает к женщине. Особую роль имам Хомейни отводил женщине-матери, говоря о том, что «материнство — самая благородная обязанность», а «женщина-мать служит обществу больше учителей, больше всех». По мнению Хомейни, «воспитание начинается отцом и матерью, и их правильное исламское воспитание закладывает фундамент свободы, независимости и верности интересам страны»[1]. Стоит обратить особое внимание на позицию аятоллы Хомейни в отношении роли женщины в исламском государстве. Вопреки стереотипным представлениям о мусульманском «притеснении» «прекрасной половины человечества» и ужасающим историям о массовых преследованиях женщин в Исламской Республике Иран, проводившихся с легкой руки Хомейни, в действительности имам никак не старался принизить общественное положение женщины. Напротив, он утверждал, что «в исламском строе женщина имеет равные с мужчиной

---

[1] Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни. Тегеран, 1995. С. 103, 105, 214, 214, 214.

права: право на образование, работу, собственность, голосование и передвижение»[1]. Известно высказывание Хомейни: «Мы горды тем, что наши женщины, молодые и старые, наравне с мужчинами, а иногда и даже лучше, участвуют в культурной и экономической жизни, служат в армии»[2]. Конечно, аятолла Хомейни считал необходимым соблюдение женщинами исламской формы одежды (при этом закрытие лица вовсе не обязательно), но предписание шариата о ношении хиджаба имам объяснял желанием дать мужчинам понять, что женщина — не игрушка в их руках и не только объект для чувственных наслаждений, а полноправный член мусульманского общества. Так, хиджаб здесь трактуется и как гарантия удержания женщины от соблазнов, сохранения ее целомудрия, и как средство против мужского потребительского отношения к ней. Как свидетельствует имам Хомейни, «ислам не желает, чтобы женщина была вещью, игрушкой в руках мужчин. Ислам желает сохранить достоинство женщины и сделать из нее серьезного и полезного человека»[3]. Кстати, в вопросе о роли женщин в социуме Хомейни также апеллирует к первоначальному мухаммадовскому исламу, ведь известно, что во времена Пророка (СААС) мусульманки принимали активное участие в общественно-политической жизни и вовсе не были второсортными и забитыми членами исламской уммы. Говоря о ценности женщины в исламе, аятолла Хомейни также обращал внимание на ее приниженное и жалкое положение в шахском Иране, на ущемление прав мусульманок, в частности, их права на ношение исламской одежды в условиях той крупномасштабной и бесцеремонной борьбы с хиджабом, которую проводил режим Пехлеви, — к слову, ее и нынче разворачивают многие исламофобные и проамериканские правительства.

Разногласия между Хомейни и Шариати

Несмотря на общие идеологические основания, обусловленные принадлежностью обоих мыслителей к лагерю сторонников мусульманского возрождения, концепции Хомейни и Шариати отличаются друг от друга по достаточно существенным параметрам, которые вкратце были перечислены в статье «Ислам Шариати — единственная универсальная революционная идеология».

Онтология и антропология Хомейни

Различия между концепциями двух мыслителей коренятся, во-первых, в сфере онтологии. Взгляды Шариати на бытие вполне справедливо представлялись имаму Хомейни весьма далекими от той картины реальности, которую рисует Коран. Али Шариати постулирует единство Аллаха, чело-

[1] Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни. Тегеран, 1995. С. 212.
[2] *Имам Хомейни.* Религиозное и политическое завещание. М., 1999. С. 12.
[3] Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни. Тегеран, 1995. С. 213.

века и природы, в то время как ислам, религия строжайшего единобожия, ни в коем случае не приемлет пантеизма. Именно это послужило веским доводом против доктрины Шариати со стороны аятоллы Хомейни. Сам имам, безусловно, трактует исламскую онтологию совсем по-другому. Он поясняет, что Аллах не просто не тождественен Своему творению, но и является в исламе единственной Реальностью, к которой должен стремиться человек. Хомейни особо подчеркивает, что «эфемерно все то, что не для Всевышнего», а сутью исламской религии «является признание только лишь божественной власти». По мнению аятоллы Хомейни, «мир от великого до малого является эманацией Всевышнего и находится в Его власти». Имам отмечает, что «весь мир — присутствие Всевышнего, все происходящее перед Его взором». Поэтому человеческое «сердце должно почувствовать, что все действия происходят перед взором Всевышнего», и в соответствии с этим человек должен осознать собственную ответственность за все свои помыслы и поступки перед Аллахом и подчиняться только лишь Ему. «Народ, проснись! Правительство, проснись! — взывал имам Хомейни, — Все вы перед взором Аллаха, со всех будет спрошен счет, не проходите равнодушно мимо пролитой мучениками крови и не грызитесь из-за постов и почестей», поясняя: «Мир — божественное присутствие, не грешите в присутствии Бога» — и напоминая: «Все мы перед взором Аллаха и всех нас ждет *смерть*». Онтологические воззрения аятоллы Хомейни тесным образом связаны не только с его политической доктриной, но и с антропологией имама, поскольку в данных рассуждениях Хомейни прослеживается идея об ответственности человека перед Аллахом, которая, в свою очередь, также присуща учению Шариати о человеке. Если онтологические воззрения последнего вызывали у имама Хомейни однозначное неприятие, то их взгляды на антропологию во многом похожи. Очевидно, этот факт, как и в случае с Кутбом, объясняется тем, что в основе хомейнистского понимания природы человека и его миссии лежат все те же достаточно ясные аяты Корана. Так, имам отмечает присущую человеку двойственность натуры, говоря, в частности, о том, что «человек — самое удивительное существо среди всех созданий Всевышнего, ни одно существо не сравнимо с человеком, это феноменальное создание, *одновременно божественное и сатанинское»*. Аятолла Хомейни подчеркивает, что выбор человека в пользу того или иного пути не является раз и навсегда свершившимся, потому что «человек до последнего дня своей жизни не защищен от заговоров Сатаны и вожделений»[1], он всегда может деградировать и пасть слишком низко, а потому ему необходима надежная защита от подстерегающих его опасностей и искушений, которой является ислам. При этом важно подчеркнуть, что, в отличие от Кутба, Хомейни — не космист, он не считает, что ислам является идеологической системой, находящейся в гармонии с законами Вселенной и с природой самого человека. Более того, Хомейни принципиально антигуманен. Он на-

---

[1] Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни. Тегеран, 1995. С. 7, 6, 8, 8, 8, 9, 9, 8, 173, 174.

поминает, что «в исламе критерий — божественная угода, а не удовлетворение личностей. Мы измеряем человека Истиной, а не истину человеком», и утверждает: «Внутренний дьявол человека — *это сам человек*; сам человек, его вожделение и страсти». В данном случае воззрения имама соответствуют тексту Корана, в котором говорится: *«Что постигло тебя из хорошего, то — от Аллаха, а что постигло из дурного, то — от самого себя» (4:81)*. Имам отмечает, что именно ислам является той религиозно-политической и этической системой, которая должна лежать в основе воспитания человека и способна оградить его от сатанинской, чисто человеческой составляющей его природы, уберечь от преклонения перед благами и богатствами этого мира и забвения пути борьбы. Поскольку для имама человек является вершиной всех живых существ, «каждое изменение или реформу необходимо начинать с человека»[1], ибо переустройство мира должно начинаться с перевоспитания человека. По нашему мнению, данное положение доктрины Хомейни сопряжено не с его призывом к самосовершенствованию, как это могут представить желающие придать хомейнистской философии некий суфийский оттенок, а с убежденностью имама в том, что ислам является не просто революционной идеологией, но и школой *воспитания* пассионариев, призванных к служению обездоленным. Задача надлежащего формирования личности мусульманина-революционера, по Хомейни, является первичной, потому что без наличия таких борцов с тиранией и несправедливостью невозможно глобальное общественное переустройство в соответствии с исламскими предписаниями.

Али Шариати, конечно, не оспаривал данный тезис. Для него ислам также является идеологией, нацеленной не только на революционное преобразование окружающего мира, но и на воспитание борцов с неравенством и угнетением. В соответствии с этим и Хомейни, и Шариати особое внимание уделяли проблеме образования и воздействия на молодое поколение, и, надо сказать, и тот и другой идеолог революции пользовались успехом у молодежи. Другое дело, что на сам процесс воспитания и образования философы смотрели совершенно по-разному.

Шариатистский проект реформы ислама: взгляд аятоллы Хомейни

Несмотря на некоторые весьма важные общие черты в понимании ислама, присущие концепции Хомейни и Шариати, их взгляды относительно мусульманской религии также во многом не совпадали. Несмотря на то, что Хомейни был богословом-революционером и переосмыслил многие положения шиизма через призму обращения к первоначальному исламу, он все-таки оставался строгим приверженцем традиционного фикха, преданность

---

[1] Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни. Тегеран, 1995. С. . 8–9, 71–72, 173.

которому он рассматривал в качестве «защитного пояса» ислама и гарантии независимости и самостоятельности мусульманской уммы в целом и иранского народа в частности. «Мы гордимся тем, что являемся последователями вероучения Джафара Садека и что наше правовое учение, которое сродни бескрайнему океану, основывается на его трудах», — писал имам в своем знаменитом «Религиозном и политическом завещании». Так, Хомейни обращался к улемам и преподавателям со следующим советом: «Старайтесь сохранить традиционный фикх, доставшийся в наследство от правоверных предков, ибо отклонение от него означает ослабление основ исследований». Он настойчиво призывал мусульман не пренебрегать ни первичными, ни вторичными предписаниями ислама. Поэтому имам не мог не признать недопустимыми тезисы Шариати о том, что все положения мусульманства нуждаются в серьезном переосмыслении, что второстепенные предписания могут со временем подвергаться пересмотру, что использование новых неординарных и экстравагантных методов и впитывание разноплановых веяний в практике иджтихада необходимо для творческого развития вероучения. Все эти идеи представлялись Хомейни в высшей степени опасными и чреватыми для исламской уммы полной утратой надежного подспорья в виде мусульманской религии и, вследствие этого, с окончательной потерей независимости и способности к сопротивлению новому мировому порядку. Аятолла Хомейни видел источник всех бед прежде всего в неблагонадежных кадрах. По мнению имама, причиной косности и догматизма, царивших в теологических центрах, являлось засилье отсталых и продажных ахундов, пошедших на услужение шахскому режиму, а подоплекой всех бед уммы он считал происки агентов влияния иностранных государств, прежде всего США, Израиля и СССР. Как полагал Хомейни, ключом к сохранению достижений революции 1979 года является бдительность и чуткость по отношению к возможным заговорам против Исламской Республики. «...Одним из зловещих для ислама планов стало протаскивание морально разложившихся и отошедших от ислама деятелей в теологические центры», — предупреждал имам. Таким образом, эти вражеские агенты «иногда в течение тридцати-сорока лет живут среди нас и, демонстрируя свою приверженность исламу, набожность, паниранистические и патриотические настроения или используя другие уловки, терпеливо выжидают удобного момента, чтобы выполнить свою миссию»[1]. Безусловно, аятолла Хомейни весьма предусмотрительно и справедливо обращает внимание мусульман на опасность подобных небезуспешных происков, и его слова в свете нынешней ситуации в Иране кажутся поистине пророческими. Однако он все же не раскрывает их истинной подоплеки. Шариати же, в отличие от Хомейни, при рассмотрении данного вопроса гораздо более глубок, ибо он поясняет, что корень проблемы — даже не в предательстве отдельных ахундов и внедрении иностранных агентов (а эти явления, конечно, тоже

---

[1] *Имам Хомейни.* Религиозное и политическое завещание. М., 1999. С. 12, 61, 59.

имели и имеют место), а в порочности самой системы. Как показывает шариатистский анализ проблемы, уже с начала эпохи Сефевидов «красный шиизм превращается в черный шиизм», а это не могло не отразиться на системе права и религиозного образования, которая также подверглась искажению ширком изнутри. Зараженная вирусом клерикализма, эта система неизбежно плодит порочных ахундов и распахивает врата для агентов мирового империализма и сионизма. Потому Шариати и призывал к всесторонней ревизии исламского вероучения, что желал очистить его от всех наслоений ширка и не допустить дальнейшего вырождения таухидной религии, и это не модернистская, а подлинно фундаменталистская интенция. Стоит отметить, что в период написания «Религиозно-политического завещания» имам Хомейни, вероятно, уже предчувствовал грядущий кризис, сопряженный с предательством клерикалов. Он предвидел тот час, «когда шарлатаны и мошенники проберутся в высшие эшелоны власти и, используя свои познания в исламском учении и втеревшись в доверие благоверным народным массам, в удобный для них момент нанесут смертельный удар по теологическим центрам, исламу и всей стране»[1]. Тем не менее имам, увы, допустил явную ошибку, когда видел задачу мусульман лишь в охране ислама от конкретных ренегатов и коррумпированных улемов. Конечно, антиклерикализм Хомейни был чрезвычайно силен, недаром именно ему принадлежат знаменитые слова: *«Я могу понять даже проститутку, но я никогда не прощу попов, не прощу духовенство, которое предало Ислам, которому нет прощения и нет понимания»*. Однако антиклерикализм Али Шариати в определенных аспектах был гораздо более глубоким, ибо он осознавал, что целью мусульман является не только избавление ислама от самих попов, но и его очищение от всех наслоений поповщины, этого главного атрибута религии ширка. То, что, тем не менее, собственное учение Шариати в некоторых аспектах грешит остаточными элементами клерикального видения мира, — это уже другой вопрос. В данном случае важно то, что данный мыслитель, в отличие от Хомейни, более верно и точно понял задачу и выявил суть проблемы. Если бы голос Шариати был должным образом услышан и понят имамом, то, возможно, удалось бы избежать сегодняшнего политического кризиса в Иране.

Проблема реформы мусульманского религиозного образования глазами Хомейни и Шариати

Что касается деталей критики аятоллы Хомейни в адрес Шариати с его призывами к реформе ислама, то конкретно она велась по двум направлениям. Во-первых, она касалась шариатистского проекта реформы мусульманского религиозного образования. Конечно, Хомейни был прекрасно осведомлен о со-

[1] *Имам Хомейни.* Религиозное и политическое завещание. М., 1999. С. 59.

стоянии и проблемах современной ему системы исламского теологического образования, и им было произнесено и написано немало гневных слов в адрес отсталых и дремучих ахундов, погрязших в формализме, догматизме и глупых предрассудках. Однако при этом имам с необычайной трепетностью относился к существующей системе религиозного образования и призывал мусульман крайне бережно обращаться с ней. Особое внимание аятоллы Хомейни к проблеме исламского просвещения обусловлено его убежденностью в том, что контроль над учебными заведениями, которые при шахском режиме находились под иностранным влиянием, является ключом к независимости страны. Об этом имам подробно писал в своем «Религиозном и политическом завещании». Он уделял особое внимание проблеме университетов. Как пояснял аятолла Хомейни, «одним из крупных заговоров, как уже отмечалось, и я неоднократно подчеркивал это, было установление контроля над высшими учебными заведениями и, в частности, над университетами, ибо в руках тех, кто выходил из их стен, находилось будущее страны». Критика в адрес традиционного фикха и сложившейся системы преподавания, по мнению Хомейни, обслуживает интересы врагов ислама. «Уважаемые улемы и преподаватели в своих уроках по фикху не должны допускать отклонений от методов и принципов основателей религиозных школ, ибо следование им является единственным путем для сохранения исламского фикха»[1], — предупреждал имам. Ему абсолютно претили призывы Али Шариати к радикальной реформе мусульманского образования, ибо в этом он в целом видел угрозу исламу и самой независимости Ирана. Проект реформы образования, воплощенный Шариати в работе теологического центра нового типа «Хусейнийе Иршад», подразумевал существенную ломку и перепланировку традиционной системы мусульманского религиозного образования. Имам Хомейни считал это недопустимым.

Ислам и левая

Что касается второго направления хомейнистской критики, то она была сопряжена с некоторыми специфическими чертами концепции Али Шариати, анализировавшего ислам при помощи его сопоставления с западными философскими учениями нонконформистской направленности, которые в большинстве своем имели атеистическую окраску. В первую очередь это касалось, конечно, марксизма. Правомочность подобных «заигрываний» имам Хомейни категорически отрицал, и, хотя его собственная доктрина подразумевала поддержку немусульманских протестных движений, он абсолютно исключал возможность диалога с носителями идеологий, к которым апеллировал Шариати. Это становится очевидным в свете гневных обращений Хомейни к представителям различных левацких группировок. «Как вы могли, не попытавшись понять учение ислама с помощью тех, кто

[1] *Имам Хомейни.* Религиозное и политическое завещание. М., 1999. С. 46, 61.

хорошо знает это учение и другие религии, принять доктрину, которая сегодня обанкротилась во всем мире? Как получилось, что вас привлекли какие-то „измы“, все содержание которых на взгляд вдумчивых исследователей является абсурдом?»[1] — полный возмущения, писал аятолла Хомейни. Свое отношение к «исламским марксистам» имам достаточно четко и однозначно выразил в «Религиозном и политическом завещании»: «Ссылаясь на аяты из Корана или изречения из „Нахдж-оль-Балаге“[2], пытаются доказать сходство ислама с ложным учением Маркса и другими подобными доктринами. Они не обращают внимания на другие аяты Корана и положения „Нахдж-оль-Балаге“. В силу ограниченности своего понимания, ставя все с ног на голову, придерживаются учения об обобществлении, поддерживают неверных, атмосферу притеснения, когда игнорируются человеческие ценности и партия меньшинства обращается с народными массами как со стадом скота». При этом стоит отметить, что, конечно же, Али Шариати никак не был «исламским марксистом», ибо он не принимал атеистического и материалистического характера учения Маркса. Однако Шариати полагал, что и в марксизме, и в исламе одной из главных целей является построение бесклассового общества, в котором нет частной собственности и угнетения. Уже одно это ясно очерченное положение доктрины Шариати обусловило бурную реакцию имама Хомейни. По его словам, ислам «также не приемлет коммунизм и марксизм-ленинизм, выступающий против частной собственности, за обобществление»[3]. По мнению аятоллы Хомейни, ислам проявляет уважение к собственности лишь в том случае, если она приобретается дозволенным способом, а в обществе осуществляется справедливое распределение доходов. При этом для Хомейни социализм де-факто приемлем с той точки зрения, что он не рассматривается как переходная стадия от капиталистической к коммунистической формации (как в марксизме-ленинизме), не имеет атеистической окраски, а целью его является не ликвидация частной собственности, а осуществление социальной справедливости. Имам нигде не оговаривает данных условий потенциальной совместимости ислама и такого рода социализма (уделяя внимание в основном критике попыток отождествить ислам с марксизмом), однако они логически выводимы из его выступлений при анализе последних.

Данный аспект «спора» между Хомейни и Шариати нуждается в некотором комментарии. Имам, понимавший ислам как революционную боевую идеологию, предназначенную для борьбы с мировой тиранией и несправедливостью, призывавший всех угнетенных к восстанию, недооценил важность диалога радикального ислама с левыми силами в мире. Очевидно, что взгляд Хомейни на левый дискурс был достаточно поверхностным. Во-первых, имам был ярым противником сверхдержав, в том числе и СССР, которому он

---

[1] *Имам Хомейни.* Религиозное и политическое завещание. М., 1999. С. 82.

[2] *«Нахдж-оль-Балаге» — «Путь красноречия»* — сборник проповедей, молитв, высказываний и афоризмов имама Али ибн Аби Талиба (АС).

[3] *Имам Хомейни.* Религиозное и политическое завещание. М., 1999. С. 93, 92.

дал наименование «малый сатана». Однако он совершенно не принял во внимание тот факт, что нельзя ставить знак равенства между революционерами Октября и тем, во что выродилась в конечном итоге коммунистическая партия, погрязшая в бюрократизме и наводненная беспринципными карьеристами, не учел, что конечный результат отличается от того, что было задумано. Как тут не вспомнить Али Шариати, чья концепция искажения таухида ширком изнутри «работает» не только при анализе судьбы Исламской революции в Иране, но и способна объяснить поражение Октябрьской революции! Во-вторых, Хомейни был весьма опрометчив в своем категорическом неприятии доктрин Маркса и Ленина. Не особо вдаваясь в детали, имам не делал никакого различия между марксизмом и ленинизмом, видимо, оно не представлялось ему сколь-либо существенным и значимым. Для него и Маркс, и Ленин были просто безбожниками и атеистами, а посему вопрос об отношении к ним был для Хомейни раз и навсегда решенным. Однако имам, в отличие от Али Шариати, не почувствовал религиозной подоплеки их учений, того пафоса, который сближает их с авраамическими таухидными религиями. Все это свидетельствует о том, что аятолла Хомейни вообще был недостаточно знаком с данным вопросом и судил о нем излишне предвзято. В-третьих, имам Хомейни трактовал само понятие «левые силы» ограниченно, при этом не учитывая тот факт, что в общем спектре левых идеологий присутствует и религиозный компонент. Союз радикального ислама и левых сил жизненно необходим сегодня, в условиях грядущей мировой олигархической тирании, когда необходимо оказание сопротивления угнетателям, с которыми у мусульман действительно не может быть никаких компромиссов. При том что имам призывал к защите всех угнетенных мира, в том числе и немусульман, а во времена его правления проводился курс на поддержку не только исламских, но и неисламских революционных движений, доктрина Али Шариати, безусловно, является более удобной платформой для полноценного диалога и альянса между исламом и левой, нежели хомейнизм.

Концепция «велаяте-факих» и хомейнистский проект государственного устройства ИРИ

Как уже было отмечено, глубинной подоплекой нынешнего кризиса в Иране служат некоторые ошибки имама Хомейни, допущенные им в разработке основ государственного устройства исламского Ирана, зафиксированных в Конституции ИРИ 1979 года. Однако не стоит полагать, что у данного проекта были только недостатки. Так, имам не только призывал к единению суннитов и шиитов на словах, но и на теоретическом и практическом уровне во многом сделал возможным сближение их позиций по вопросам исламского правления. Как известно, противники консолидации мусульманского мира (преследующие в том числе и собственные корыстные цели в регионе), да и просто скептики заявляют о нереальности достижения внут-

ренней сплоченности политического ислама хотя бы из-за якобы имеющей место «несовместимости» шиитской и суннитской теорий власти. Аятолла Хомейни полностью опроверг данную точку зрения именно в своем проекте государственного устройства современного исламского Ирана. Сам факт такой попытки должен быть причислен к сильным сторонам проекта с той оговоркой, что во внимание не принимается его конкретное содержание. В контексте данной концепции, как мы увидим, действительно сосуществуют шиитская, суннитская и даже в определенной степени хариджитская политические доктрины, причем в рамках шиизма и джафаритского фикха. Что касается основы данной концепции, то ею является шиитская теория «велаяте-факих» (правление мусульманского законоведа). По существу «велаяте-факих» означает предоставление верховной власти факиху, достойному быть марджа-е-таглидом, наиболее компетентному в вопросах мусульманского права и исламского правления, обладающего безупречной репутацией и снискавшего особое уважение у верующих. Конкретно в Конституции ИРИ дается следующее краткое разъяснение сущности теории «велаяте-факих»: «Во время отсутствия Вали-Аср (да приблизит Аллах его явление!) в Исламской Республике Иран управление делами правоверных и имамат в исламской умме возлагается на справедливого и набожного, обладающего широким кругозором, смелого и имеющего организаторские способности факиха» (глава 1, статья 5)[1]. Вопреки расхожему мнению, данная концепция не была изобретена имамом Хомейни. Как отмечает нынешний лидер ИРИ аятолла Али Хаменеи, «теория „велаяте-факих“ является одним из очевидных положений шиитского фикха. Это сейчас многие от незнания утверждают, что теория „велаяте-факих“ была оригинальной инициативой имама Хомейни и что другие улемы ее не одобряли. Но всякому, кто знаком с высказываниями богословов, ясно, что эта идея четко и однозначно выражена в шиитском фикхе. Работа имама Хомейни заключается в том, что он разработал и записал эту теорию с учетом новых широких горизонтов, открывшихся в современном мире и мировой политике»[2]. Принцип «велаяте-факих» зафиксирован в Конституции Ирана и означает наличие в государстве поста лидера (рахбара) страны, избираемого всенародно избранными экспертами. Также имам Хомейни допускает значимость роли улемов и муджтахидов в период отсутствия сокрытого имама (что также соответствует девиационной, по сути, практике, установившейся в имамитском шиизме), хотя с очевидностью прослеживается скепсис и определенное недоверие лидера Исламской революции по отношению к духовенству (напомним, что клерикальный аппарат исламу принципиально чужд). Однако вместе с тем на основе предписаний Корана и шиитских ахбаров (т. е. Сунны) имам Хомейни сделал вывод, что идеалом государственного устройства в период отсутствия сокрытого имама должна ~~быть не мо~~нархия, а исламская республика под руководством рахбара. Он

[1] Весна свободы. К годовщине победы исламской революции в Иране. М., 1994. С. 72.

[2] *Аятолла Хаменеи.* Свет исламской революции. Речи и выступления руководителя Исламской Республики Иран, М., 2000.

под руководством рахбара. Он неоднократно обращал внимание на то, что одной из целей революции была *борьба с самим принципом монархизма*: «Иранский народ и мы [духовенство] преследовали цель *не только свержения Мухаммеда-Резы, мы желали уничтожения монархической власти»*[1]. Согласно теории Хомейни, наряду с должностью лидера в исламском государстве также должен существовать пост президента, избираемого путем всеобщего тайного голосования сроком на четыре года, что является уже компромиссом с суннитской концепцией выборности главы государства. Примечательно, что в перечне требований к претендентам на должность рахбара нет ни намека на их принадлежность к потомкам Пророка (СААС) — сейедам, все, что необходимо, — это научная компетентность для вынесения фетв по различным вопросам мусульманского права, справедливость и набожность для управления исламской нацией, правильное политическое и социальное мировоззрение, распорядительность, смелость, организаторские способности, высокая нравственность и сила, достаточная для управления, что уже несколько напоминает подход хариджитов, уповавших на значимость единственного критерия — личного благочестия правителя.

Глава 8 Конституции Ирана посвящена, в частности, полномочиям лидера Исламской Республики. Так, относительно избрания факиха на должность рахбара там говорится буквально следующее: «После кончины великого лидера мировой Исламской революции и основателя Исламской Республики Иран великого аятоллы имама Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!), который был абсолютным большинством народа признан в качестве лидера страны и „марджа-е-таклид“, лидер страны назначается всенародно выбранными экспертами. Указанные эксперты проводят консультации относительно кандидатур всех факихов, отвечающих требованиям, указанных в статьях 5 и 109. Если они признают одного из них самым сведущим в установлениях и вопросах мусульманского права либо в политических и социальных проблемах, а также сочтут его признанным всем народом или обладающим выдающимися качествами... то выбирают его лидером страны. В ином случае они выбирают одного из указанных факихов в качестве лидера. Избранный экспертами лидер страны является предводителем мусульман (велаяте-амир) и несет на себе всю связанную с этим ответственность» (глава 8, статья 107). В статье 110 перечислены основные права и обязанности рахбара. Лидер страны определяет общую политику государства Исламской Республики Иран после консультации с Ассамблеей по определению государственной целесообразности, осуществляет контроль над правильностью общей политической линии государства, принимает решение о проведении плебисцита, является главнокомандующим вооруженными силами, его задачей также является объявление войны, мира и мобилизации. Далее, рахбар назначает факихов Совета по охране Конституции, главу судебной власти, председателя телерадиовещательной организации «Голос и

[1] Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни. Тегеран, 1995.

образ Исламской Республики Иран», начальника объединенного штаба, главнокомандующего КСИР, главнокомандующего вооруженными силами и внутренними войсками; он занимается решением споров и упорядочением отношений между тремя ветвями власти, преодолением проблем государства, которые не могут быть решены обычным путем, с помощью Ассамблеи по определению государственной целесообразности. В полномочиях лидера также находится подпись указа о назначении президента, избранного народом, отстранение от власти президента с учетом интересов страны согласно заключению, вынесенному Верховным судом относительно нарушения им своих законных полномочий, либо в соответствии с решением Меджлиса исламского совета о его несоответствии занимаемой должности, амнистия или смягчение наказания лицам, в отношении которых вынесен приговор (в рамках исламских норм и по предложению главы судебной власти).

Рассуждая о сущности исламского правления и о тех качествах, которые должны быть непременно присущи находящемуся у власти факиху, имам Хомейни особо отмечал, что мусульманскому правоведу, занимающему пост рахбара, необходимо быть не просто компетентным в области исламского богословия и фикха, но и обладать высокими нравственными качествами, и, подобно Пророку ислама и непорочным имамам шиизма, вести исключительно скромный и непритязательный образ жизни, быть справедливым и всегда служить угнетенным и делу подлинного ислама. Аятолла Хомейни решительно возражал против каких бы то ни было привилегий в отношении правителя. Как писал имам, «первое лицо при исламском правлении... живет более скромно, чем третьеразрядный гражданин, и его жизненный уровень такой же, как у бедняка. Социальная справедливость и другие права, осуществляемые исламом ради процветания всех классов, не имеют прецедентов в истории человечества. Исламское правление не похоже на другие системы правления, монархические или республиканские. Правитель исламского государства берет пример с того, который обычно шел в маленькую мечеть в Медине и сидел там со всеми. (Речь идет о Пророке Мухаммаде (СААС). Имам Хомейни как фундаменталист обращается к ценностям первоначального ислама.)... Отправление правосудия в исламской системе таково, что если кто-нибудь из низшего класса подаст жалобу в суд на первое лицо в стране, на правителя или губернатора, то судья призывает к себе правителя, и тот, в свою очередь, обязан участвовать в процессе. Если судья выносит решение против правителя, тот обязан подчиниться решению»[1]. Таким образом, имам Хомейни настаивает на необходимой бедности главы исламского государства. Видимо, имам хотел, чтобы к власти стремились действительно преданные исламу люди, а не карьеристы и лицемеры, исходящие из интересов собственного обогащения и престижа, а сама власть представлялась не «лакомым куском», а путем, сопряженным со многими трудностями и лишениями.

[1] Речи имама Хомейни. Речь шестьдесят вторая // *Имам Хомейни.* Путь к свободе. Речи и завещание. М., 1999. С. 291.

Считая доктрину «велаят-е-факих» стержнем собственной концепции власти, имам Хомейни также уделял особое внимание роли народа. Он полагал, что «высшая сила — сила народа» и что любой политический режим обречен, если он не имеет народной поддержки, потому что «ни одно оружие не может противостоять вере, ни одно оружие не может противостоять народному восстанию», а «крупная держава не может существовать без народной поддержки» — таким образом, по мнению имама, «народ должен участвовать в политических делах»[1]. Аятолла Хомейни утверждал, что если представитель духовенства станет угнетать народ, то его необходимо лишить власти. Реализацию активного участия народа в управлении страной Хомейни видел во всеобщем избирательном праве и в разделении властей, в частности, в создании разноуровневых советов, высшим звеном среди которых является Меджлис исламского совета, депутаты которого избираются народом путем всеобщего прямого тайного голосования. Этот орган государственной власти соответствует парламенту в европейских странах. Традиционно мусульманские богословы не признают законодательной власти, ибо согласно исламскому вероучению законотворческая инициатива принадлежит Аллаху, однако Хомейни был первым факихом, который обосновал возможность существования парламента при помощи апелляции к мусульманскому политическому принципу совещательности (шура). Согласно политической концепции аятоллы Хомейни, в рамках законодательной власти в исламской республике должны функционировать следующие институты:

– Меджлис исламского совета, депутаты которого избираются сроком на четыре года путем всенародного прямого тайного голосования. По конституции ИРИ 1979 года, компетенция иранского парламента следующая: меджлис может обсуждать все проблемы страны, имеет полномочия разъяснять и толковать обычное право, принимать законы по всем вопросам в рамках, обозначенных в Конституции Ирана, однако эти решения не должны противоречить принципам и установлениям ислама; различные международные договоры и соглашения должны проходить ратификацию в парламенте, здания и собственность, являющиеся частью национального достояния, не могут быть переданы другим лицам, кроме как при согласии депутатов Меджлиса и если эта собственность не представляет собой уникальные памятники; правительство не имеет права нанимать иностранных экспертов, кроме как с одобрения Меджлиса исламского совета в особо необходимых случаях, может получать и давать займы и безвозмездную помощь внутри страны и за рубежом только с позволения парламента; запрещается предоставление концессий иностранцам для создания фирм и организаций в области торговли, промышленности, сельского хозяйства, горной промышленности и сферы услуг; не допускается любой пересмотр границ (кроме незначительных изменений с учетом интересов страны и при соблюдении обозначенных в Конституции условий).

---

[1] Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни. Тегеран, 1995. С. 118, 119, 119, 120.

– Совет по охране Конституции, или Наблюдательный совет, являющийся контрольным органом законодательной власти. Функции данного института заключаются в проверке принятых парламентом законов на предмет их соответствия шариату и фикху, а также в издании фетв. Статья 91 главы 6 Конституции Ирана гласит: *«В целях защиты установлений ислама и Конституции от противоречия с ними постановлений Меджлиса исламского совета создается Совет по охране Конституции в следующем составе: 1) 6 человек из числа справедливых и сведущих в делах страны богословов (факихов), которые назначаются лидером страны;*

2) 6 мусульманских правоведов-специалистов в различных областях права, которых представляет Меджлису исламского совета глава судебной власти для последующего избрания»[1].

Сам имам предполагал, что Меджлис станет прежде всего органом планирования. В настоящее время наряду с Меджлисом и Наблюдательным советом в Иране функционирует Совет по целесообразности, созданный для урегулирования споров между двумя вышеуказанными органами государственной власти.

Доктрина Али Шариати и критика хомейнистской концепции власти

Сегодняшний политический и идеологический кризис в Иране является далеко не единственным свидетельством краха концепции «велаяте-факих». Тщательный и вдумчивый анализ хомейнистского проекта исламского государства уже сам по себе выявляет его несовершенство. Начнем с того, процедура назначения факиха на должность рахбара сопряжена с фактической монополией относительно узкой группки представителей духовенства на принятие данного решения при формальном участии народа в избирательном процессе, между тем как чистый ислам безоговорочно отвергает господство клерикалов в любом его виде, что было неоднократно отмечено Али Шариати. Кроме того, довольно очевидно, что факих является ставленником корпорации, ставленником духовенства, выражающим его интересы и не свободным в принятии решений. Далее, сама по себе идея о том, что факих является лучшей кандидатурой для управления уммой, не выдерживает никакой критики. Во-первых, у доктрины «велаяте-факих» нет никаких коранических предпосылок. В Коране ничего не сказано об исключительном праве исламского правоведа на руководство мусульманами. Зато в Коране есть, к примеру, следующие аяты: *«Неужели же поение паломника и оживление священной мечети вы считаете таким же, как если кто уверовал в Аллаха и в последний день и боролся на пути Аллаха? Не равны они пред Аллахом: Аллах не ведет людей несправедливых!» (9:19); «Те, которые*

[1] Весна свободы. К годовщине победы исламской революции в Иране. М., 1994. С. 85.

уверовали и выселились и боролись на пути Аллаха своим имуществом и своими душами, — выше они степенью у Аллаха: они — получившие успех» (9:20). Данные аяты проливают свет на вопрос о том, кому должна принадлежать власть в умме согласно исламскому вероучению: не клерикалам, а пассионариям и революционерам, воинам в широком смысле этого слова, готовым на самопожертвование и доказывающим искренность своей веры на практике. Во-вторых, компетентность факиха в области мусульманской юриспруденции вовсе не является гарантией его преданности исламу, высокой нравственности и его способности быть повелителем правоверных, равно как и принимать ответственные решения. Так, исключительные нравственные качества и приверженность исламу могут имитироваться на протяжении многих лет, о чем сам же Хомейни писал в своем эпохальном «Религиозном и политическом завещании»! Осведомленность некоего мусульманского законоведа в области фикха и даже актуальных проблем современности вовсе не означает того, что он действительно понимает даже смысл тех самых предписаний и запретов, которые ему, казалось бы, так хорошо известны, не говоря уже о сути ислама как такового, ибо фикх является важной и неотъемлемой частью мусульманского вероучения, однако ислам вовсе не сводится исключительно к правовой сфере. Под фикхом понимают прежде всего исламскую науку о выведении правовых норм из Корана или Сунны. В сущности, исламское право просто регулирует отношения между людьми (и самое главное, взаимоотношения между верующим и Аллахом) в их *повседневной жизни*. Несмотря на то, что фикх освещает практически все стороны практической жизнедеятельности верующих, нельзя, тем не менее, утверждать, что мусульманское право отражает все философские и социально-политические аспекты ислама, исчерпывает собой все исламское вероучение. Поэтому не стоит ни преуменьшать, ни преувеличивать значение фикха, у которого есть четко определенная роль в структуре мусульманского вероучения. В свете этого можно утверждать, что факихи — это всего лишь специалисты в своей конкретной области, а вовсе не люди, «приближенные к Аллаху» и обладающие правом на руководство уммой только в силу обучения в теологическом центре и собственной профессиональной деятельности. Более того, образование, как религиозное, так и светское, вовсе не является залогом того, что получивший его человек непременно приобретет исключительные профессиональные навыки и воспитает в себе высокие нравственные качества, равно как и будет поражать окружающих выдающимся интеллектом. Образование лишь может помочь способным и одаренным людям развить свои таланты. В целом же образованность человека — не синоним его большого ума и глубокой порядочности, а слово профессора не обязательно неоспоримо и не является непререкаемой истиной. Кроме того, компетенция в рамках собственной профессии совершенно не является знаком наличия общего кругозора и выдающихся умственных качеств, равно как и способности быть специалистом во всех областях человеческой деятельности, а потому ошибочно было бы возла-

гать на ученых весьма ответственную задачу руководства обществом, ссылаясь исключительно на их образованность. Отчасти в данном случае можно провести параллель с размышлениями В. И. Ленина, который в своей работе «Материализм и эмпириокритицизм», в частности, писал следующее: «Ни единому из этих профессоров, способных давать самые ценные работы в специальных областях химии, истории, физики, нельзя верить ни в едином слове, раз речь заходит о философии... По той же причине, по которой ни единому профессору политической экономии, способному давать самые ценные работы в области фактических, специальных исследований, нельзя верить ни в едином слове, раз речь заходит об общей теории политической экономии»[1]. Конечно, эта параллель весьма условна, поскольку Ленин мотивирует свои мысли, говоря о партийности любой науки. Доктрина исламского философа Али Шариати содержит многие положения, дискредитирующие концепцию «велаяте-факих». Шариати, в отличие от Хомейни, прекрасно понимал, что «знание — это свет, который Аллах зажигает в сердце того, кого пожелает», поскольку оно сопряжено с пониманием, а не с автоматическим зазубриванием предлагаемой информации. Шариатистский осведомленный человек обладает знанием не в силу того, что он получил соответствующее образование, а благодаря собственным способностям и ответственности перед уммой, которую он целиком и полностью осознает. Имам Хомейни, которого, вне всякого сомнения, Али Шариати считал эталоном осведомленного человека, является выдающимся философом и теоретиком политического ислама, талантливым вождем революции вовсе не потому, что он был факихом. Более того, как мы видим, в концепции аятоллы Хомейни прослеживается явное противоречие между революционным и глубоко антиклерикальным по сути пафосом имама и наличия в системе его взглядов доктрины «велаяте-факих». Очевидно, дело в том, что имам Хомейни был неординарным богословом и философом-сторонником исламского возрождения, однако при разработке деталей конкретного проекта исламского государства Хомейни выступал не в качестве мыслителя, теолога и даже не в качестве политического теоретика, а в качестве факиха, практикующего иджтихад и склонного к поиску оригинальных ходов, однако в целом работающего в рамках сложившихся в системе фикха клише, по существу чуждых аутентичному исламу. Уровень Хомейни-законоведа, несомненно, ниже уровня Хомейни-теолога. Поэтому частный проект «исламского государства» имама проигрывает его общей богословской и политической доктрине, поистине революционной и неординарной.

При всей нестандартности мышления и понимания ислама имаму Хомейни не удалось избежать весьма характерных ошибок, свойственных не только законоведам, в определенной степени находящимся под влиянием клерикализма, но и большинству идеологов политического ислама и мусульманского возрождения. Призывая к очищению ислама от совершенно

---

[1] *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм, М., 1989, с. 367–368.

несовместимых с ним наслоений, они, вместе с тем, использовали некоторые подходы и идеи, также принципиально чуждые мусульманскому вероучению. Остерегаться этого, кстати, мусульманских теоретиков призывал Калим Сиддыки, упрекая их в том, что они добавляют эпитет «исламский» к тем понятиям, явлениям, идеям и институтам, против которых мусульманская религия решительно возражает. Однако, по иронии судьбы, сам Калим Сиддыки не во всем следовал собственному правилу. Практически все известные теоретики мусульманского возрождения мечтали о построении «исламского государства». Подобные проекты играли значительную роль и в концепциях идеологов «Братьев-мусульман» Хасана аль-Банны и Сейида Кутба, которые были халифатистами, и в теоретических построениях Калима Сиддыки, призывавшего к основанию экстерриториального мусульманского государства, и, наконец, в доктрине аятоллы Хомейни, считавшего, что исламское государство, управляемое мудрым факихом по законам шариата, является наиболее приемлемым видом политического устройства общества мусульман во время сокрытия имама Махди. Между тем, подлинный ислам не приемлет государства как такового и рассматривает его в качестве одного из видов тагута, воспринимая государство как аппарат насилия, посредством которого угнетатели притесняют обездоленных. Подобная тенденция восприятия государства прослеживается в Коране, в особенности в тех сурах, которые повествуют о пророках ислама. Ни Пророк Мухаммад (СААС), ни преданные ему сподвижники не были основателями государства, поскольку, по свидетельству большинства исследователей, Мединская община (идеал политического устройства для любого исламского фундаменталиста) таковым не являлась. Поэтому конечной целью мусульманских революционеров не может быть построение государства. Тем не менее, исламское государство, управляемое по законам шариата, перечисленные мыслители считают лучшей формой политической организации уммы, при этом по-своему решая вопрос о том, какие конкретные очертания будет иметь это государство. Важно отметить, что исламское государство у этих теоретиков не носит характера переходной формы политического устройства уммы на пути к ликвидации либо отмирания государства как такового, оно является для них своеобразным идеалом. Исключением из общего правила, пожалуй, на сегодня является лишь Али Шариати. В его доктрине нет никакой концепции «мусульманского государства», есть лишь постановка вопроса о том, кому должна принадлежать власть в умме в период отсутствия Сокрытого Имама. Более того, призывы Шариати к построению общества без какой-либо частной собственности косвенно свидетельствуют о том, что данный мыслитель допускал и существование общества без государства. Возможно, не случайно то, что подобная тенденция прослеживается в размышлениях философа-шиита, поскольку шиизм дает для этого большие основания, нежели суннизм. Как отмечал все тот же Али Шариати, шииты на протяжении многих веков были гонимы и угнетены, и вплоть до эпохи Сефевидов шиизм оформлялся и выступал не в качестве государственной версии ислама, а в ка-

честве идеологии протеста и оппозиции разного рода властям, в виде красного революционного ислама угнетенных, в то время как суннизм очень быстро был взят на вооружение правителями, и его положения получили свое развитие преимущественно в контексте государства.

Заключение

Проанализировав особенности концепций двух главных идеологов Исламской революции в Иране, специфику их разногласий, мы можем констатировать, что доктрины имама Хомейни и Али Шариати не антагонистичны, они не являются двумя противоположными полюсами. Учения имама Хомейни и Али Шариати в определенной степени дополняют и корректируют друг друга, не теряя своей актуальности. Их идеи и пример Исламской революции в Иране вдохновляют исламские политические (и не только шиитские, но и суннитские) движения во многих странах мусульманского мира.

Оба мыслителя апеллировали к фундаментальным положениям первоначального ислама, показывая их соответствие духу времени. И тот и другой философ понимали ислам в качестве революционной политической идеологии, теологии освобождения, призывающей угнетенных мира к борьбе против тирании, идолопоклонства и эксплуатации человека человеком. Аятолла Хомейни и Али Шариати призывали к реальной консолидации шиитов и суннитов на основе единого религиозно-политического проекта, построенного на обращении к базовым и изначальным принципам исламской религии. Что касается разногласий между двумя теоретиками революции 1979 года, то в данном случае аятолла Хомейни проигрывает Али Шариати по большинству пунктов спора. Адекватна лишь критика имамом шариатистского учения о бытии, поскольку оно претендует на статус мусульманской онтологии, будучи по существу пантеистическим. В остальном же упреки Хомейни в адрес концепции Али Шариати были практически беспочвенными. Призывы Шариати к реформе исламского теологического образования, осознание необходимости диалога с левыми силами в мире, стремление к ревизии положений ислама, имеющее своей конечной целью его очищение от всех наслоений ширка, максимально творческий подход к развитию вероучения — все эти положения доктрины философа не противоречат положениям мусульманской религии и отвечают современным потребностям исламской уммы. Политический проект Али Шариати де-факто в большей степени соответствует исламскому вероучению, нежели доктрина «велаяте-факих», не имеющая подтверждения в Коране, и концепция мусульманского государства, нашедшая свое отражение в учении имама Хомейни. Безусловно, шариатистский политический проект также не идеален (осведомленные личности рождаются слишком редко для того, чтобы умма могла сделать на них ставку), однако он, в отличие от хомейнистской концепции власти, поддается коррекции и дальнейшему творческому развитию, в то время как

многие ходы имама Хомейни являются тупиковыми. Это не отменяет того факта, что труды и идеи аятоллы Хомейни имеют огромное значение не только для Ирана и иранцев, но и для всех мусульман мира и фундаменталистского ислама в целом. Однако некоторые конкретные положения его религиозно-политического учения уже не представляются столь неоспоримыми, что является стимулом к обращению к наследию Али Шариати. Идеи и работы последнего могут представлять особый интерес как для современной мусульманской молодежи, исламских интеллектуалов, склонных к поиску нестандартных и оригинальных подходов, так и для мыслителей левых убеждений, сторонников протестных сил, испытывающих теоретический и практический интерес к политическому исламу и мусульманской теологии освобождения.

Беседа пятая

(Москва, май 2003)

Участвовали Г. Джемаль, А. Ежова, А. Шмаков,
А. Ястребов, М. Трефан, А. Кузнецов, К. Латухина

В исламской традиции нет идеи государства. Более того, вся традиция монотеизма и есть антигосударственное движение. Государство — языческое понятие, это Левиафан, Фараон, Система. А движение единобожников взрывает эту Систему. Государство — это бюрократический аппарат, действующий не согласно шариату, который описывает отношения между людьми и взаимоотношения между человеком и Богом, но это аппарат, являющийся отчужденным от человека механизмом. Он не позволяет людям осуществлять политический самоконтроль, самоуправление общины, он противоположен «советам». Это отчужденная от людей, от их политических решений процедура, базирующаяся на системе функциональных постов, занимаемых чиновниками.

Антон Шмаков. Сиддыки пишет: «Британская империя уже не существует, а британская монархия продолжает властвовать».

Гейдар Джемаль. Обычная семья энтропирует в три поколения. А королевская семья принадлежит к системообразующим элементам глобальной правящей элиты. Это форма управления миром. Инструментом может быть Империя, или Парламент, или Общий рынок... Империя — не субъект власти. Вот мировая элита и британская королевская семья как ее элемент — это субъект власти. Мы видим не иллюстрацию семьи вообще, а исключительный, уникальный субъект, альтернативы которому нет.

Антон Шмаков. Сиддыки имел в виду прежде всего то, что большие государства обречены на распад. Он писал о грядущем распаде России, Китая, Индии...

Гейдар Джемаль. А США, Бразилия?

Антон Шмаков. Он считал, что государство как таковое вообще не имеет будущего, а то, что он называл «исламским государством», сейчас не существует. Основное значение Сиддыки придавал так называемому «мировому исламскому движению», являющемуся политизированной частью уммы. Он подчеркивал разницу между *«мировым исламским движением»* и *«partial»*, то есть частичным или неполным «движением» (оба термина принадлежат Сиддыки) в отдельной стране, компромисс которого с властью ведет к поражению — как, например, в Пакистане. Судану — еще в начале 90-х — он предрекал то же самое. Еще примеры: *«Братья-мусульмане»*,

выродившиеся в Египте в парламентскую фракцию; алжирский *«Фронт исламского спасения»*, который участвовал в выборах. Положительный опыт, с другой стороны, — это Исламская революция в Иране.

МАКСИМ ТРЕФАН. А Талибан?

АНТОН ШМАКОВ. Когда он умер в 96-м году, талибы еще не взяли Кабул.

Сиддыки был убежден в том, что Сира, то есть жизнеописание Пророка, должно служить политическим руководством. Он опирался на идеи жившего в XVIII веке Шаха Валиуллы Дехлеви, писавшего, что исламское государство существовало еще до Хиджры, в Мекке, хотя и не обладало своей территорией.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Как же скрытая община могла быть государством?

АРТУР ЯСТРЕБОВ. Признак государства — это суверенитет. Сиддыки на самом деле путает понятия общины и государства.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Община может быть суверенной. Бывает тайный суверенитет — допустим, у ордена или у мафии.

АРТУР ЯСТРЕБОВ. Это не суверенитет. Суверенитет — публичная категория.

АНТОН ШМАКОВ. Каково же в таком случае исламское понимание государства?

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. А не существует исламского понимания государства. В исламской традиции нет идеи государства.

АРТУР ЯСТРЕБОВ. Пророк (СААС) не создавал государства.

АЛЕКСАНДР КУЗНЕЦОВ. Что сам Сиддыки понимал под «исламским государством»? Государство, построенное на принципах шариата? В мире сейчас существуют совершенно разнополярные режимы, называющие себя «исламскими» — такие, как Саудовская Аравия и Ливия... В чем не прав Каддафи?

АНТОН ШМАКОВ. Хотя бы в том, что национализм и социализм, лежащие в основе «Зеленой Книги», — не исламские понятия.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Но и «государство» не является исламским понятием. В Коране слово «дауля» употреблено только один раз, и не в значении «государства», а в значении «материального изобилия», «ресурса». Более того, вся традиция монотеизма и есть антигосударственное движение. Авраам приходит нанести удар по государству — Нимроду. Моисей приходит нанести удар по государству — Фараону. Иисус приходит нанести удар по государству — Кесарю. Мухаммад приходит и наносит удар по государству — всему истеблишменту своего времени. Государство — языческое понятие, это Левиафан, Фараон, Система. А движение единобожников взрывает эту Систему.

АНТОН ШМАКОВ. Значит, исламское государство — это инструмент уничтожения языческого государства.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Мы возвращаемся к типичной ошибке, которую сделали большевики, декларировав государство как «диктатуру пролетариата». Но такая «диктатура» не требует государства. Я не мог объяснить этого многим мусульманским братьям. Допустим, есть некий джамаат, есть эмир — носитель власти, есть кази — шариатский судья, есть силовое принуж-

дение к исполнению между собой шариатских законов, но государства — нет. Почему? Потому что государство — это бюрократический аппарат, действующий не согласно шариату, который описывает отношения между людьми и взаимоотношения между человеком и Богом, но это аппарат, являющийся отчужденным от человека механизмом. Он не позволяет людям осуществлять политический самоконтроль, самоуправление общины, он противоположен «советам». Это отчужденная от людей, от их политических решений процедура, базирующаяся на системе функциональных постов, занимаемых чиновниками. При этом нижние слои чиновничества ротируют гораздо реже — потому что если их поменять, то кто будет знать процедуру? Совет можно поменять целиком, это политические фигуры, конкретные матросы и солдаты, которые принимают какие-то решения. Приходят белые и всех мочат. Потом возникает другой совет. А вот в государстве невозможно поменять низового чиновника, потому что значение государства — не в политической надстройке, а именно в чиновнике, который обладает *know-how*, как бумажки ходят по кругу. Это главное. И напрасно думать, что это существует только сегодня. Это же существовало при фараонах.

Государство-фараон — это не фараон, это писец. А фараон и жрецы составляют суперэлиту. Задача аппарата — отчуждать людей от их политической и человеческой судьбы. Если бы этот предохранительный механизм не работал, то тогда фараон и народ были бы в прямом взаимодействии. А такая обратная связь привела бы к разрушению Пирамиды, ведь смысл фараона именно в том, что, будучи человеком, он должен быть трансцендентен человеческой плоскости, он не может находиться в системе обратной связи. Почему избираемый политик — это «подстава»? Потому что Государство не может находиться в обратной связи с населением. Политики — не более чем специальный пиаровский ход.

Вот есть королевская семья Великобритании — и ее ничто не затрагивает. Ситуация, когда расстреляли царскую семью в России, — уникальна. Это чудесный прорыв в одной исторической точке. Почему Бжезинский Россию называет «черной дырой»? Потому что здесь уничтожена грибница суперэлиты в лице династии Романовых. Того, что убежало, недостаточно для реставрации. Это «перст Божий», подобный затоплению Атлантиды. А вообще это практически невозможно сделать. Британская монархия не находится в обратной связи с английским обществом, это некий бренд. А кто взаимодействует с населением? Да абсолютно бессмысленные попки, вроде Блэра. Но под ними есть аппарат, связанный масонской лояльностью Системе, персонифицированной Короной. Элита стоит над переделом собственности. Можно купить лавку, закончить престижный университет, занять хорошее место в «Бритиш Петролеум», а потом твой внук станет наркоманом и опустится. Но элиты это «броуновское движение» не касается, там не бывает лузеров, как верно заметил тот же Сиддыки. Элита просто не позволит «своему» стать лузером, даже если это выродок. Ему дадут управлять каким-нибудь национальным парком, но в любом случае, его судьба — это не судьба обычного человека.

Когда Поппер[1] пишет об «открытом обществе», он совершенно не понимает, что «открытое общество» в действительности состоит из единобожников. Это они своей инструментальной ролью «открыты» по отношению к трансцендентному Богу. Они знают, что люди — глиняные куклы, которых Бог создал, чтобы они Ему поклонялись. Что значит «поклонялись»? На арабском *«ибада»* — не «поклонение», а *«служение»*. Таким образом, в «поклонение» входит и война, и политические решения, и выстраивание приоритетов, и семейная жизнь. *Сам принцип антропоцентризма изначально предполагает элитарность и отрыв от рода человеческого в некоей замкнутой теофании*. Если считать человечество высшей ценностью, то невозможно полагать участниками этой высшей ценности всех людей. Человечество как теофания реализуется только в вершине треугольника, все остальное — это отбросы, недоделка, ступени. Это онтологическое представление о микрокосме, который отражает макрокосм. Отражение тем полнее, чем меньше. Логика в данном случае такова: вот есть тысяча человек, и они-то и есть отражение Бога в Истории, богочеловечество, «последняя правда» онтоса, который в нас дошел до самораскрытия и самопознания. А остальные шесть миллиардов — поддерживающий гумус, почва. Антропоцентризм всегда по своей сущности будет предельно антидемократичным и человекофобским. Культ человека ведет в пределе к людоедству.

Для монотеистов же, наоборот, человек является человеком только при его инструментальной ангажированности, при соблюдении Завета. Представьте рубанок без лезвия или топор, с которого соскакивает топорище — это ерунда, куски дерева, хлам, — и без всякого фанатизма или расизма. Но принявшие Завет — они все братья. Это и есть на самом деле «открытое общество», максимально демократичное. Важно понять, что монотеизм не может воплощаться в государственных формах.

Артур Ястребов. Это — ипостась тагута.

Гейдар Джемаль. Да, это Кесарь. Отчужденная от человека процедура сродни року в глазах простых людей, неумолимому вращению неба. Государство есть социальный космос, действующий по таким же неизменным законам, как тяготение, движение электронов. Страшная сакральная сила здесь-присутствия. И фараон как бог — стоит, конечно, выше этого. И у него не может быть обратной связи с человечеством. Пророки ведь приходят именно против этого, а ничего со времен фараонов не изменилось. Мы все равно живем при фараонах и голосуем только за тех — или против тех, кого предлагают. Вот тебе Путин или Блэр: да или нет, двоичная система. А если я хочу трехногого с Арктура? — сразу в дурку. И эти «да — нет» еще и урежут как надо. Понятно, что это наглая разводка.

При фараонах управление было силовым и прямым. Но дело в том, что с раба мало что можно «снять». А голосующие люди зарабатывают деньги,

[1] *Поппер, Карл* (1902–1994) — английский философ, методолог науки, создатель теории фальсификационизма, либеральный критик марксизма и тоталитаризма, теоретик «открытого общества» («Открытое общество и его враги»).

они гонят своими усилиями огромные финансовые потоки, у них есть потребности — ездить на работу на машинах, иметь офисы. Каждый из них платит Сатане намного больше, чем раб. Но для этого нужно иметь Блэра, чтобы заменить хлыст электоральным процессом. Так что не может быть «исламского государства». Ленин сделал колоссальную ошибку, признав «переходный период». Да не может быть никакого «переходного периода». Как только создается государство, появляется аппарат и берет инициативу на себя. Это может быть только в одном случае — если «совет депутатов» является одновременно ячейкой партии и обладает вооруженной силой для того, чтобы это государство строить, как было в 1918 году — приходят матросы с маузерами и говорят: «Ну-ка покажите документики, как там у вас банк работает... народный контроль пришел с маузерами». Это единственный случай, когда «переходный период», оставляя спецов, может менять саму процедуру. Но это неустойчивая ситуация, потому что аппарат-то хитрее. Он скажет: ну не получается так, ребята, принято иначе. И ему ответят: ну раз принято, делай, но смотри, контра... И через год этого матросика шлепнут за перерасход средств. Аппарат — это враг.

Кстати, другая ошибка Ленина — это перенос столицы в Москву, а не куда-нибудь в Смоленск. Косвенным образом это оказалось связанным с тем, что Сталин не позволил Тухачевскому и Буденному взять Варшаву, давая им заведомо неправильные приказания. Ведь если бы «посыпались» европейские столицы, Сталин не смог бы навязать стране свое понимание будущего.

Максим Трефан. А были ли у Гиммлера какие-то мысли в связи с бюрократией? Ведь понятно было, что в случае военной победы Германию ждала бы участь современного Ирана.

Гейдар Джемаль. Бюрократия в глазах национал-социалистов была выражением германского духа.

Артур Ястребов. В этом и был конфликт со Штрассером.

Гейдар Джемаль. Штрассер не имел шансов на успех, так как ему надо было бы тогда отказываться от национализма. Для немцев Закон был порождением «крови и почвы». Саксонская Правда, Готтская Правда, Русская Правда... Это языческое установление, регламентирующее воспроизведение биоса. А кому оно нужно? Почему на все эти Саксонские и Франкские Правды приходит Римская империя? Или на национал-социализм приходит Америка с Советским Союзом? Потому что почвенная правда ничего не может против Фараона. А Фараон — это теофания. Если бы национал-социалисты сакрализовали человеческий фактор, они бы тоже пришли к интернационализму с другого конца.

Артур Ястребов. У Гиммлера ведь были проекты наднационального ордена...

Гейдар Джемаль. Это все голая эклектика. Это стряпалось на коленке между двумя войнами. Мы говорим о системных идеологиях, а национал-социализм в качестве идеологии не сложился. Один профессор — расист, другой — интернационалист, третий вообще какой-нибудь Юнгер... Вот

марксизм — это мировоззрение, у него есть предшествующая база, германский протестантизм, уходящий корнями в тот же монотеизм. Или же — исламский случай, где сейчас болезненно рождается новый дискурс, который мог бы стать эквивалентным марксизму или превзойти его.

Артур Ястребов. Ирония в том, что Сиддыки критикует мусульман, оперирующих не исламскими категориями — капитализм, социализм, — и при этом говорит о государстве.

Гейдар Джемаль. Он отождествляет государство с некоей исторической субъектностью. Но вот махновское Гуляй-Поле — это что, государство?

Антон Шмаков. В терминах Сиддыки — да.

Гейдар Джемаль. Значит, это неудачное переосмысление термина. Можно говорить тогда и об «исламском социализме», «исламском национализме»... Мы видим на примере современного Ирана, как пришедший к власти аппарат не хочет расставаться с этой властью. Он сравнивает свои возможности и возможности окружающей среды. Есть такое правило: железный кувшин прочнее глиняного. Как с точки зрения аппарата продвигать мировую революцию, если это кончится его крахом? Мы только что сели, три миллиона квадратных километров, семьдесят миллионов населения, мы управляем хорошим куском мира, снимаем пенки — и вдруг мы подставим все наши завоевания, преследуя опасные для нас цели? Та же самая логика, что и у советского аппарата.

Вот сейчас Соединенные Штаты бросают вызов... Во-первых, там существует мощнейшее сопротивление в значительной части истеблишмента, в том числе и аппарата, которые боятся того, что США сломают себе шею на этом. Та группировка, которая сейчас толкает США на экстремистскую ситуацию, обязательно должна оказаться в меньшинстве. Вообще к экспансии всегда стремится лидер, а аппарат стремится к консервации. Поэтому аппарат всегда находится в противоречии с лидером. Аппарат демпфирует любые экстремистские решения, будь то Сталин или Гитлер. Цель элиты — это выживание, консервация, наследственность, стабильность и преемственность. Ее макротезис — это безопасность и преемственность. То же самое было и с Наполеоном, например, которого предали при первой возможности все маршалы. Наполеон — контрэлитная фигура, выскочка. Он называл Александра «братом», но его все воспринимали как корсиканского бандита.

В США у власти — контрэлита, оппозиционная Старому Свету. Элита Старого Света является продуктом синтеза аристократии, клерикалов и наиболее устойчивого высшего среза буржуазии, которая сформировалась ко временам Вест-Индской компании, — мощные финансовые дома, существовавшие уже в XVI–XVII веках. А в Соединенных Штатах — есть сегмент, связанный с первоначальным протестантским ядром, но это ядро имеет лузеров. Почему это не настоящая элита? Можно было бы сказать: все те, кто приплыли на «Мейфлауэре», и сегодня разруливают Америкой. Но это не так. Существуют люди, предки которых были на том корабле, прадеды и деды которых были губернаторами, а они сегодня никто, аутсай-

деры. Это верный показатель того, что люди, делавшие Америку, не сумели сохранить контрольный блокирующий пакет, части которого они постепенно теряли, особенно в XX веке. А раз так, значит, они пошли на союз с другими группировками — католической, еврейской... Возник люмпенский сплав. Этот процесс усилился после убийства Линкольна и достиг апогея после 1945 года, до которого евреи в Штатах не принимали участия в выработке главных внешнеполитических решений. Но после войны, когда нужно было разыгрывать еврейскую карту против поверженной Европы и против Союза, евреев пришлось «взять на рыбалку».

А в 68-м году произошла уже капитальная перелицовка политического истэблишмента. Разгром клана Кеннеди тоже подтверждает глубокую нестабильность американской верхушки. Трудно представить, чтобы в послевоенной Европе было бы такое количество покушений на глав государств. Кеннеди ликвидировали, Никсона заставили уйти, в Форда, Рейгана и Клинтона стреляли. Это же уровень Чада или Сьерра-Леоне... И я думаю, что, несмотря на огромные мускулы, Штаты не тянут против Старого Света. Американская контрэлита — это люди, которым не светит ничего вне Соединенных Штатов. Это финансовые спекулянты, оборзевшие неосионисты, психопаты-протестанты, устраивающие шаманские телешоу. Это маргинальная тусовка, как в КПСС, допустим, Аджубеи, Хрущевы... Но они оседлали гигантскую страну с ракетами, нефтью, ураном. Однако представьте Аджубея в британском, во французском истеблишменте — это глупо, он не тянет на это, он сразу становится белой вороной, даже когда приезжает как политический деятель! Но то же самое и с американской элитой. Они не смогли стать частью мировой и остались маргиналами, но они оседлали глыбу. У них нет другого варианта, они — не «свои». И эта глыба тает.

Сегодня США производят 20% мирового валового продукта. Но дело в том, что ЕС тоже производит 20%. Но поскольку все против Америки, то к эсовским надо добавить Китай (12%), Юго-Восточную Азию, исламский мир, Индию... Получается, что потенциально антиамериканский мир производит вдвое больше валового продукта. А это означает, что через некоторое время Америка начнет стремительно «сыпаться». Ведь доллар был сделан мировой расчетной единицей, когда Америка производила 50%. Поэтому Америка должна перейти от экономической экспансии к военной и осуществлять блицкриг. Но в аппарате есть люди, заинтересованные в том, чтобы сохранялось спокойное status quo. И эти люди боятся судьбы Милошевича. Они хотят быть свидетелями, а не подсудимыми.

Антон Шмаков. То есть это пятая колонна?

Гейдар Джемаль. Пятая колонна Старого Света, это аппаратные люди. Но и сам истеблишмент не однороден. Те, кто находятся вокруг Буша — это люди, понимающие, что они никто, как Абрамович, Путин... Стоит Америке рухнуть, и все эти Киссинджеры, Вульфовицы, Пауэры...

Антон Шмаков. Киссинждер как раз связан с королевской семьей.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Может быть, но это конкретный случай, это уже следствие — кто там был Зорге, кто Штирлиц... Европа становится антисемитской. До 1914 года США были маргинальной страной, которая — в результате двух мировых войн, продавая оружие и проводя ростовщические операции — стяжала ресурс. Они прорвались за счет кризиса в Старом Свете. И они никому не нужны, они будут уничтожены. Но сначала они вызовут хаос здесь. Как только закончится внутренний социальный конфликт Старого Света, Соединенные Штаты постигнет участь Советского Союза.

Возвращаясь к Сиддыки, необходимо разработать тему того, что «государство» оказывает фасцинативное действие на сознание мусульман в силу того, что они отождествляют качества равноправия, суверенитета, политической воли и представительной субъектности в Истории — с государством, которое является на самом деле наибольшим врагом монотеизма. Эти мусульмане ориентируются на имидж победившего врага и говорят: «Мы должны быть не хуже». Это похоже на то, когда фабричный рабочий, вбитый жандармом в грязь, поднимается и думает: «Будет и на нашей улице праздник». Атрибутика врага не должна быть символом того, чего не хватает. Государство — это то, чего не хватает исламу? Да нет, ислам пришел уничтожить государство. Ислам – это Антисистема. Где тут суверенитет? Он может разрушать чужие суверенитеты, оказывать давление на враждебные аппараты, но он же не может быть представительным элементом. Для аппарата очень важен статус постоянной представительской единицы, легитимность которой на самом деле присвоена. Идея «нетерриториального государства» в окружении Системы — это борьба двух легитимностей.

АНТОН ШМАКОВ. Сиддыки и настаивает на том, что западная легитимность не должна признаваться в исламской среде.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Тогда получается, что исламское движение – это движение революционное, а значит, оно не может быть государством. Когда фашистская партия стала государством, она превратилась в полную чушь. И она пошла на конкордат с Ватиканом, на унию с монархией — то есть с теми институтами, которые фашизм отвергал в принципе. И в результате остался просто декорум — Дуче, черные рубашки... Либо ты революционер, который борется за законы Бога, либо ты идешь на всевозможные компромиссы, как современный Иран, отказавшийся де-факто от казни Рушди, выдающий людей «Аль-Каиды» и допускающий инспекторов на ядерные объекты. Вот «Хизбулла» никого не допускает, потому что это не государство. А станет государством — и не будет «Хизбуллы».

АНАСТАСИЯ ЕЖОВА. Хомейни не принял теорию Али Шариати не только потому, что усмотрел в ней пантеизм в онтологических построениях, но и за непризнание идеи «велаяте-факих». Но «велаяте-факих» был не единственной ошибкой Хомейни. В частности, он очень много внимания уделил проблеме «исламского государства» и много усилий приложил к разработке концепции аппарата в этом государстве. А Шариати говорит о вожде — носителе внутреннего знания, не полученного в медресе.

Гейдар Джемаль. А если его убьют? Как поется в «Интернационале»: «Никто не даст нам избавленья, ни Бог, ни Царь и не Герой». Бог — это отдельная тема, но вот царь и герой... Если не признавать концепцию факиха и иметь в виду «великое сокрытие», в котором Махди никому не передает тайных посланий, то исламское движение не может зависеть от степени просветленности лидера.

Анастасия Ежова. Однако, в отличие от хомейнистской доктрины, шариатистская концепция может быть взята на вооружение после предварительной коррекции...

Гейдар Джемаль. Мы просто заменяем просветленного лидера Советом полевых командиров. Джамааты — это и есть коллективная просветленность через готовность к самопожертвованию, через «мутахаррим». Методологически никто из рассматриваемых нами авторов не достиг даже уровня марксизма. Надо признать, что — по зрелом размышлении — хомейнистское учение ведет нас в никуда.

Кира Латухина

Идеология революционного католицизма

Теология освобождения в Латинской Америке как особое направление католической мысли

Все теологии тенденциозны, т. е. отражают экономические и социальные классы своих разработчиков, считают богословы освобождения. Соответственно, традиционная теология, господствующая в Северной Америке и Европе, отвечает интересам белых капиталистов этих стран. Она поддерживает и легитимизирует политическую и экономическую систему — «демократический капитализм», ответственный за эксплуатацию и нищету третьего мира. На это угнетенные должны дать свой ответ — свою уникальную теологию. Теологию освобождения...

Предпосылки

«Объективные условия аутентичной теологии освобождения» возникли только тогда, когда «народные движения и христианские сообщества объединились в борьбе за социальное и политическое освобождение с окончательной целью полного и неотъемлемого освобождения»... «В 50–60-х годах... во многих странах возникли очаги вооруженного восстания, направленные на свержение правителей и установление социалистических режимов. В народе царило великое желание перемен, предреволюционная атмосфера…» — пишет францисканец из Бразилии, известный ученый-теолог Леонардо Бофф[1].

В то же время католических епископов начинает беспокоить распространение протестантства, секуляризация и популярность коммунистической идеологии. Очевидное соучастие церкви в несправедливом социальном порядке лишь играет на руку ее врагам. Миссионеры говорят о теологическом значении социальной революции.

Символом наступающих перемен стал Второй Ватиканский собор (1962–1965). Латиноамериканцы настояли на том, чтобы его итоговые документы были посвящены вопросам развития и прогресса человечества как исторического императива. Один епископ даже заявил, что «аутентичный социализм — это христианство в своей окончательной реализации, в основном равенстве и справедливом распределении благ»[2]. В ватиканской энциклике Gaudium et Spes («Радость и надежда») говорится, что «если кто-то нахо-

---

[1] *Boff, Leonardo and Clodovis.* Introducing Liberation Theology. Maryknoll, New York, 1987.

[2] The Documents of Vatican II. In a New and Definitive Translation with Commentaries and Notes by Catholic, Protestant and Orthodox Authorities. Walter M. Abbott, S.J., general editor Herder and Herder, Association Press, 1966.

дится в крайней нужде, он имеет право взять себе то, что ему нужно, из богатств других» (§ 69).

В 1967 году Павел VI издает энциклику Populorum Progressio («Прогресс народов»), в которой утверждается, что «частная собственность отнюдь ни для кого не является безусловным и абсолютным правом. Никто не имеет никакого основания присваивать в свое исключительное пользование то, что выше его нужд, в то время как другие не получают самого необходимого...». Хотя понтифик критикует международный экономический порядок и капитализм как социальное зло, но призывает к развитию путем согласия, не борьбы. Папский документ требует справедливой международной экономической системы: «Говорил Св. Амвросий: „Вы не преподносите в дар ваше бедняку, но отдаете ему его же. Вы присваивали то, что предполагалось для общего пользования каждого. Земля принадлежит всем, а не богатым“. Т. е. право владеть собственностью не абсолютно и безусловно... разнузданный либерализм приводит к особому виду тирании, по праву осужденному Нашим предшественником Пием XI, поскольку он заканчивается „международным империализмом денег“»[1].

Однако, несмотря на христианский гуманизм XVI века, активность миссионеров времен колонизации Южной Америки и вышеупомянутые события, считается, что теология освобождения зародилась в 1968 году на II конференции «Епископального совета Латинской Америки» (СЕЛАМ) в колумбийском городе Медельине. К ее началу был опубликован «Манифест епископов третьего мира», который поддержала почти тысяча священников Латинской Америки. В документе критиковался политический курс южноамериканских правительств. Конференция осудила крайнее неравенство социальных классов, несправедливое использование власти и эксплуатацию. Из финального манифеста встречи: «Оглушающий крик вырывается из уст миллионов, просящих своих пастырей об освобождении, которое не приходит к ним больше ниоткуда»[2]. К этому времени основные причины экономического отставания ясны: бедность третьего мира — следствие экономической политики развитых стран.

Фактически священники выступили за социалистическую модель построения общества, отметив, что причиной бедствия народных масс является капитализм, понимаемый как «социальный грех». Они призвали христиан участвовать в преобразовании общества, осудив узаконенное насилие, говорили о необходимости защиты прав человека. Часто упоминается термин «освобождение» и его взаимосвязь с евангелизацией: «Долг Церкви... — провозгласить освобождение миллионов людей, многие из которых ее дети... Это не чуждо евангелизации»[3].

Хотя следующий съезд СЕЛАМ оказался умеренным, начало перемен было положено. Теологи почувствовали, что Церковь отошла от первона-

---

[1] Populorum Progressio in The Gospel of Peace and Justice. Maryknoll, New York, 1976.

[2] *Cleary E.L.* Crisis and Change: The Church in Latin America Today. Maryknoll, New York, 1985.

[3] *CELAM. La Iglesia en la Actual Transformacion de America Latina a la Luz del Concilio. Bogota, 1969.*

чального духа Евангелия. В апостольском письме 1971 года Octogesima Adveniens («Призыв к действию») много говорится о социализме. В августе 1975 года проходит Первый конгресс латиноамериканских теологов в Мехико. В декабре того же года в апостольском послании Павла VI Evangelii Nuntiandi («О евангелизации в современном мире») освобождению посвящено целых 15 параграфов.

В 1979 году на встрече СЕЛАМ в Пуэбло (Мексика) епископы делают следующее заявление: «Мы расцениваем растущий разрыв между богатыми и бедными как неприличный и противоречащий христианству»... «Проанализировав ситуацию глубже, мы обнаружили, что бедность — не преходящая стадия развития. Наоборот — это продукт экономического, общественно-политического положения и структур, хотя есть и также другие причины нищеты. Во многих случаях это состояние нищеты в наших странах вызывается и поддерживается механизмами, которые, будучи пропитаны материализмом, а не аутентичным гуманизмом, создают в международном масштабе положение, когда богатые становятся богаче в ущерб бедным, которые становятся беднее»[1]. Конференция принимает основы теологии освобождения, несмотря на то, что председательствует на ней ярый оппозиционер медельинских решений — епископ Лопес Трухильо. В тот же год папская энциклика Redemptor Hominis («Искупитель человека») (1979 год) провозглашает: «...освобождение должно войти во всю современную реальность человеческого бытия», «...освобождение — одно из основных библейских понятий, глубоко вписанное в спасительную миссию Христа...»[2]

Сам термин «теология освобождения» активно применяется с 1971 года, благодаря теологу-социалисту Густаво Гутьерресу. За несколько недель до Медельина он заявил, что богословие признает необходимость освобождения от гнета, должно основываться на основных христианских сообществах, а не навязываться сверху, что оно интерпретирует христианскую веру исходя из страданий, борьбы и надежд бедных, и критикует общество и господствующие в нем идеологии. Переход от классового деления к новому типу общества возможен через солидарность. Таким образом, появился «новый метод осуществления теологии» как «часть процесса трансформации мира»[3].

Что касается отношения Римской гурии, то один из идеологов никарагуанского освободительного богословия, Фернандо Карденаль, отмечал: «Мне тяжело это говорить, но политика Папы странным образом пересекается с агрессивной политикой Рейгана[4]... Этой мерой Ватикан пытается поставить вне закона сам революционный процесс»[5].

После того как Второй Ватиканский собор отметил сильнейшее неравенство богатых и бедных народов и провозгласил «предпочтительное право

[1] *Eagleson J., Scharper P.* Puebla and Beyond: Documentation and Commentary. New York, 1979.
[2] *John Paul II.* Redemptor Hominis (Redeemer of Man). Washington, DC, 1979.
[3] *Gutierrez G.* Linens pastorales de la Iglesia en America Latina. Lima, 1979.
[4] В 1980-х годах Рейган считал теологию освобождения «опасной для национальной безопасности».
[5] Письмо «Моим друзьям».

бедных», Иоанн Павел II годами пытался сбалансировать политическую активность священников, заменяя революционный дискурс «позитивной» теологией освобождения.

В 1980-х гг. Конгрегация по вопросам вероучения, наблюдательная организация Ватикана, публикует «Наставления относительно некоторых аспектов „теологии освобождения“ (август 1984 г.) и „Наставления по вопросам свободы и освобождения“ (май 1985 г.), где критикует латиноамериканскую теологию и предупреждает, что надо избегать марксизма. Ватикан разрешает угнетенным действовать „морально законными средствами, чтобы обеспечить надежные структуры и институты, в которых их права будут полностью соблюдаться“»[1]. Но вместе с тем «основная цель Церкви — духовная — освобождение от зла»[2]. Вооруженная борьба — «последнее прибежище, чтобы положить конец очевидной и длительной тирании, которая серьезно вредит общему добру»[3].

В 1984 году Иоанн Павел II подписывает новый «Канонический кодекс», запрещающий священникам заниматься политической деятельностью. Папская энциклика Doninum et vivificantem («Господь животворящий») (май 1986 г.) также выступает против новой теологии. Папа расценивает освободительное богословие как попытку политизации религии, на что бразильский теолог «второй волны» Леонардо Бофф парирует: «...естественно, среди нас есть такие, кто занимается политикой. И хотя Ватикан сегодня осуждает их, однако нельзя забывать, что сам он в течение многих столетий был политической силой и остается ею»[4].

Прошло время... С крахом социалистических режимов мир снова изменился, и в сентябре 1996 года папа Павел II объявил, что теология освобождения в Латинской Америке умерла. Но это не совсем так. Она продолжает выступать против глобализации с новыми силами. Леонардо Бофф, вынужденный покинуть пост священника в 1992 году из-за преследований Ватикана, уверен, что «богословы освобождения... не могут принять рыночную доктрину, которая приносит смерть большинству человечества...». Глобализация стремится «сделать человечество однородным, распространяя западные ценности». «Наша задача, — пишет Бофф, — поддерживать многокультурные общества разных вероисповеданий и уважать их отличающиеся формы общественно-политического устройства...»[5].

Из регионального явления освободительное богословие превратилось в довольно распространенное течение не только среди южноамериканцев, но и в США, Европе, Азии и Африке, причем как в католической, так и в про-

---

[1] *Sigmund P.E.* Liberation Theology at the Crossroads. New York, 1990. P. 11.

[2] *Schanche Don A.* Vatican Document Accepts Some»Liberation Theology” // Los Angeles Times. 06.04.1986. P. 5.

[3] *Ostling R.N.* A Lesson on Liberation // Time. 14.o4.1986. P. 84.

[4] В отличие от Северной Америки, на Юге католическая церковь всегда была соучастницей колонизации: со времен конквистадоров она оставалась на стороне власть имущих и выступала против борьбы за независимость.

[5] *Boff L.* Liberation Theology and Globalisation // Kritisches Christentum. 1999. #225. февраль.

тестантской среде. Возникли новые варианты: *пасторальная теология, черная теология освобождения, теология реальностей, теология труда* и *теология революции*.

Мир не стал лучше за эти тридцать с лишним лет, и освободительная теология продолжает считать «исключительное право бедных» источником религиозной интуиции, хотя больше концентрируется на вопросах веры и меньше говорит о «теории зависимости» и социализме.

Бог

Согласно революционным теологам, статичный ортодоксальный взгляд на трансцендентального Бога — находящегося вне истории человечества — пришел от древних греков. Это основа теологии, в которой Господь удален от мирских дел. В результате многие латиноамериканцы пассивно терпят угнетение и эксплуатацию. Либералы-протестанты приняли современность и «просвещенное» модернизированное христианство. Они заключили «религиозное» в рамки индивидуального разума, и Бог стал пониматься как невидимая сила, стоящая за современным процессом развития. Но процесс современности имеет успех только за счет массовых противоречий. Международное развитие служит интересам богатых народов в ущерб бедным.

Теологи освобождения считают, что Бог не бесстрастен, а наоборот, динамично вовлечен в борьбу на стороне бедных и униженных. Его последователи должны, как и Он, бороться с угнетением и эксплуатацией. Известный апологет освободительного богословия Густаво Гутьеррес говорил: «Познать Бога — это творить справедливость»[1].

Однако многие критики видят минимизацию метафизического аспекта Бога, приводя в пример слова одного из ведущих теологов этого направления Леонардо Боффа: «Не следует считать Божественные откровения чудом, как будто Он вмешался в мировую историю. Не надо представлять это как непреложную истину или как совокупность истин и заранее готовых решений всемирных задач»[2].

В этой же книге теолог говорит, что латентное чувство Бога проявляется как видение и у индивида возникает необходимость прийти к пониманию глобальности ситуации. Так человек становится слушателем Слова Божьего, установив свою подлинность и истинность мира. Относясь к Богу как к полностью трансцендентальному и непознаваемому Абсолютному Иному, он определяет его как освобождающего историю и проявляющегося через внутреннее сознание человека, или же идентичного ему. Теология освобождения — пророческий голос Бога к угнетенным народам. Необходимо истолковать Божью волю сегодня и превратить ее в историческое и освободительное действие, считает Бофф.

[1] *Berry J.* El Salvador's Response to Liberation Theology // The Washington Post. 4–10.12.1989. P. 25.
[2] *Boff L.* O Destino do Homem e do Mundo. Petropolis, 1973.

Перуанский социалист Густаво Гутьеррес также уверен, что присутствие Бога в человеческих отношениях должно в свете переживания освободительной практики привести к христианской практике. Вера не просто выражается в историческом действии, а скорее проявляется в исторических коллизиях.

Своими словами и действиями Христос показал, как нужно бороться за права униженных и оскорбленных, творить Царство Божие, освобождая угнетенных. Так Бог проявляет свое участие в истории человечества. Жизнь и учение Христа — социальное восстание против Римской империи и эгоизма знати. Многие теологи рассматривают смерть Иисуса на кресте как результат того, что он нарушил религиозный и политический порядок своего времени. Так, Бофф считает, что идеей трансцендентальности и спасительного значения смерти Христа мы обязаны только последователям Иисуса: «Исторически верные события — распятие, приговор Пилата и надписи на кресте на трех известных евреям языках. Остальное теологизировано или является чистой теологией, развитой в свете Воскрешения и рефлексии над Старым Заветом»[1].

Перуанец Густаво Гутьеррес утверждает, что освобождение, которое принес человечеству Христос, не является только духовным, но включает в себя освобождение и от земной несправедливости: «Иисус Христос — который Бог и человек — наш путь к Отцу, но он также наш путь к признанию друг друга братьями и сестрами»[2].

Богослов Хуан Собрино из Сальвадора убежден, что Иисуса можно познать, только последовав его примеру в борьбе против угнетения во имя освобождения. Он говорит о конфликте между «Богом Жизни» и «божествами, приносящими смерть». Иисус защищает Бога Жизни. Сегодня Бог Жизни может принести смерть угнетателям, и это даже может быть необходимым. Бог-освободитель доказывает, что история не предопределена и через нее приходит спасение. Христос исполняет и трансформирует историю.

Церковь

Теология освобождения не спрашивает, что такое Церковь, а решает, что значит быть Церковью в контексте нищеты и социальной несправедливости. Миссия Церкви важнее ее природы. Теоретики нового пути видят эту миссию не в «количественном» спасении душ, а в протесте против несправедливости, где они принимают сторону бедных.

Церковь — символ Божественной освободительной деятельности, знак и инструмент трансформации общества. Она должна нести Благую Весть угнетенным. Гутьеррес пишет: «...Как знак освобождения человека и истории,

---

[1] *Boff L.* Jesus Cristo y la liberacion del hombre / cited by Emilio Nunez. Chicago, 1985.

[2] *Gutierrez G.* We Drink From Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People / trans. Matthew J. O'Connell. NY– Melbourne, 1984.

сама Церковь в ее конкретном существовании должна быть местом освобождения. Знак должен быть ясным и понятным. Если мы представляем Церковь как символ спасения мира, тогда у нее еще больше обязательств проявлять в своих видимых структурах послание, которое она несет»[1]. Церковь не существует «для себя», скорее «для других». Тем самым она показывает спасительную деятельность Бога в мире, Божью благодать через духовность нищеты как акта любви и освобождения. У нее искупительная ценность, считает Гутьеррес.

Что касается существующей Церкви как института, то богослов Леонардо Бофф всегда резко ее критиковал, призывая Церковь третьего мира стать подлинно чистой Церковью бедных. Он сравнивал Кремль с Ватиканом, считая, что отношения Католической церкви и мирян — классовая борьба, не соответствующая Евангелию. Для него теология освобождения — интеллектуальный спаситель веры.

Библия

Библия — постоянная тема интеллектуальной рефлексии теологии освобождения. Исход евреев из Египта в Израиль трактуется аргентинским философом Энрике Дюсселем как «прямое действие» против господства безблагодатной Системы: «Реформистские моральные теории задаются вопросом: как быть добрым в Египте, принимая Египет как существующую систему. Моисей, наоборот, спрашивает: как выйти из Египта? Выход из Египта возможен через критику экономики, этическое обвинение экономико-политической системы на уровне структурной и исторической макроэкономической политики»[2].

Иисус провозгласил, что он пришел благовествовать бедным (Лк. 4:18). С точки зрения угнетенных Книга имеет огромное значение. Без интерпретации Библии в пользу бедных теология освобождения была бы лишь расширенным социальным анализом. Они способны понять теорию Творения лучше других, т. к. она отвечает их ежедневным переживаниям. Общины Нового Завета — первые «основные сообщества», и их также преследует Церковь.

Освободительное послание Евангелия не считает существующую общественную форму справедливой. История рассматривается в перспективе радикального освобождения. Библия трактуется с исторической точки зрения, постоянно меняющейся с течением времени. По Гутьерресу, Книга — инкарнация Бога в человеческую историю.

Леонардо Бофф, однако, придерживался несколько иного мнения. Слова Библии «неадекватно отражают Божественную тайну», а сведение Божественного к библейским словам «не позволяет Богу быть Богом и непостижимому оставаться непостижимым», — писал этот теолог. Бог не говорит,

---

[1] *Gutierrez G.* A Theology of Liberation. Maryknoll. NY, 1971.

[2] *Дюссель Э.* История и теология освобождения: латиноамериканская перспектива.

но действует. Библия — не источник Божественного откровения, его можно найти в жизни и человеческой истории. «...История спасения — не история внутри истории, но сама история, рассматриваемая сквозь Предельный Смысл, проявляющийся в Боге»[1]. Он также писал: «Традиционное христианство — помеха освободительному движению. Религия, которая понимает веру как приверженность откровениям Писания, „вульгарна“. Это религия вчерашнего дня»[2].

Освобождение

Освобождение имеет человеческое, историческое и политическое измерения. В отличие от точки зрения, что земная жизнь — испытание на пути к раю, теология освобождения признает последовательность между преходящим, мирским процессом и предельной трансцендентальностью. Освобождение — это реальность веры, одна из основных библейских тем, глубоко вписанная в освободительную миссию Христа и его учение. Здесь четко просматривается эсхатологический аспект: все исторические формы «освобождения» не привели к полному освобождению — это перманентный процесс.

Библия говорит об освобождении Богом избранного народа из египетского и вавилонского плена. «Нелегальные действия, совершенные внутри несправедливой совокупности, являются добрыми делами, потому что они входят в процесс освобождения, они возвышаются над установившимся порядком и его законами... Исход из Египта был нелегальным актом для фараона, потому что фараон запрещал освобождение, но, напротив, это было исключительно хорошее действие, потому что оно подтверждало закон. Но закон не мертвой „совокупности“, а нового порядка, который нужно поставить на службу Богу и который отвергал бы существующее положение»[3]. Освобождаются не только люди, учреждения и системы, но и сама теология, подчеркивает другой богослов Хуан Луис Сегундо.

Густаво Гутьеррес выделяет три взаимосвязанных уровня освобождения. Во-первых, с политической и социально-экономической точки зрения есть освобождение от эксплуатации и угнетения, выражающее надежды угнетенных. Во-вторых, освобождение — это также завоевание полной творческой свободы для построения «нового мира» и «нового человека». Новая теология «не ограничивается размышлением о мире, но стремится стать частью процесса жизни, которая одна преобразует мир». Это исторический процесс, в котором люди сознательно развивают свою судьбу через социальные перемены. И, наконец, самый глубокий уровень освобождения — религиозный — это избавление от греха и соединение человека с Богом, радикальное, тотальное освобождение. Эти три процесса нельзя разделить.

---

[1] *Boff L.* O Destino do Homem e do Mundo. Petropolis, 1973.

[2] *Boff L.* Teologia do Cativeiro e da libertacao. Petropolis, 1980.

[3] *Дюссель Э.* История и теология освобождения: латиноамериканская перспектива.

Гутьеррес признает образование христианского государства невозможным. Он говорит, что отдельные акты освобождения связаны, но не отождествляются со спасением и спасение не есть сумма исторических актов освобождения. Эсхатология как надежда символизирует политическую природу христианской веры. Утопия отражает отношение веры к истории. Мы чувствуем веру, участвуя в постоянном историческом политически утопичном поиске. Утопия отвергает существующий порядок, провозглашая новое общество. Для него это конкретное политическое действие. Только в утопическом поиске вера и политическое действие могут вместе строить новое человечество и общество.

Грех

«Грех считается общественно-историческим фактом, это отсутствие братства и любви в отношениях между людьми». Грех — «помеха достижения полноты жизни, которую мы называем спасением», — писал Гутьеррес. «Грех задан в структурах угнетения и эксплуатации человека человеком... Следовательно, грех предстает как фундамент отчуждения, приводящего к ситуации несправедливости... Грех требует радикального освобождения, которое, в свою очередь, обязательно предполагает практическое освобождение»[1].

Грех сформулирован в социальных терминах как конкретное общественное действие. Личный грех порождает несправедливые и безблагодатные общественные отношения. Капитализм — пролонгация личного греха на глобальный уровень, современная капиталистическая система как «социальный грех» противоположна «освобождению». Капиталистические страны процветают за счет бедных народов. Здесь на первый план выступает «теория зависимости», по которой развитие богатых стран зависит от недоразвития бедных. Ряд теологов полагает, что без неравенства не будет самого греха, как не будет угнетателей и угнетенных. Искупление структурного греха — трансформация социальной действительности.

В теологии освобождения рассматривается и другая сторона греха: угнетенные грешны тем, что принимают рабство, не сопротивляясь и не пытаясь скинуть оковы. Насилие же не считается грехом, если применяется для сопротивления угнетению.

Насилие

Философия католицизма основывается на неотомизме — учении средневекового европейского богослова Фомы Аквинского. Согласно ему, народ имеет «право на восстание», если правитель приходит к власти при помощи

---

[1] *Gutierrez G.*. A Theology of Liberation. Maryknoll. NY, 1971.

неправедных средств либо властвует несправедливо и государственная власть вырождается в тиранию, потому что его действия противоречат интересам Церкви и Воле Божией. Тем не менее решение вопроса о формах сопротивления принадлежит Церкви.

В освободительной теологии принято выделять структурное, институциональное насилие общественных систем, которое ведет к неравенству в обществе или несправедливому доминированию системы или группы лиц. Защищая революционное насилие, апологеты богословия освобождения отвечают, что Церковь всегда допускала насилие по отношению к миллионам людей.

«Насилие — составная часть капиталистической системы, с его помощью угнетенных держат в подчиненном положении, и уничтожение такого порядка не противоречит идеям создания братского общества, идеям первого политического узника, убитого властями Древнего Рима и Древней Иудеи, — Иисуса Христа», — утверждает теоретик революционного католицизма Леонардо Бофф. Участник сандинистского движения Эрнесто Карденаль писал, что «революционное насилие не противоречит постулатам христианского учения, которое всегда отстаивало права народов и отдельных личностей защищаться с оружием в руках…». Сан-Сальвадорский архиепископ Оскар Арнульф Ромеро, убитый во время мессы, говорил: «Когда диктатура попирает права личности, когда другим путем невозможно добиться блага для нации, когда закрываются каналы диалога разума и взаимопонимания, церковь говорит о законном праве на повстанческую борьбу». Мученик освободительной теологии, священник Камило Торрес (погиб в партизанской борьбе в 1966 году) тоже считал, что революция необходима для осуществления фундаментальных изменений в экономике, обществе и политике, и в ней должны участвовать христиане.

Спасение

Спасение рассматривается прежде всего не как жизнь после смерти, а как построение Царства Божьего здесь и сейчас — нового социального порядка, где все равны. Революционные богословы не отрицают вечную жизнь, но подчеркивают, что вечное и временное «пересекаются» в новой теологии.

Гутьеррес убежден, что спасение должно пониматься не количественно, но качественно. Спасение тотально, полно, абсолютно, оно происходит через историческую самореализацию. В рамках коллективного действия, в борьбе с социальной несправедливостью возможно и индивидуальное спасение души человека. Он пишет, что теология освобождения — это «теология спасения в конкретных исторических и политических обстоятельствах»[1].

Перуанский богослов приводит два библейских символа для выражения спасения. Первый — Исход, когда Творение и спасение рассматриваются че-

---

[1] *Gutierrez L.* The Hope of Liberation // Mission Trends. #3.

рез освобождение. Исход символизирует природу и цель человеческого участия в мироздании. Спасительный промысел Божий объединяется с творческим и связан с человеческим участием в трансформации истории. Второй символ — Обетование — показывает динамический характер спасения, в нем пересекаются Провидение и эсхатология. Библия — книга Обетования — «она *уже* исполнена в исторических событиях, но *еще не* полностью; она непрерывно проецируется в будущее, создавая постоянную мобильность»[1]. Исход символизирует постоянную трансформацию истории, а Обетование символизирует историю как динамичную и ориентированную в будущее. Это качественное видение спасения, вовлеченного в борьбу за справедливое общество.

Социальный анализ

Революционные богословы едины в том, что теология строится на двух основах — вере и социальной действительности. Чтобы избавиться от несправедливости, надо понять социальные механизмы, породившие ее, и тут на помощь приходит марксизм. Хотя теология не просто принимает категории марксистской теории, но критикует и трансформирует их в свете христианской традиции и практики. Экономическая отсталость структурно обусловлена эксплуатацией иностранными державами, превращением Латинской Америки в зависимую систему от гегемона, что заслуживает нравственного возмущения.

Теология освобождения Боффа предпочитает диалектический подход к социальному анализу, целью которого является обеспечение справедливости для всех. Для него социальные условия Латинской Америки — уже историческое Божественное откровение. «...Вера помогает христианину одобрять и поддерживать те исторические движения, которые имеют большее соответствие с идеалами Евангелия. Сегодня, например, мы считаем, что христианский идеал ближе к социализму, чем к капитализму. Это не вопрос создания христианского социализма. Это возможность сказать, что социалистическая система, воплощенная на практике, лучше позволяет христианам жить в соответствии с гуманистическими и божественными идеалами своей веры»[2].

Гутьеррес сначала рассматривает «предпочтительное право бедных», вытекающее из марксистской теории классового конфликта и выражающееся в духовности нищеты. В более поздних работах он считает это право теологическим аргументом — Бог на стороне бедных, а затем применяет к нему социополитические категории, включая марксистский анализ. «В большой степени благодаря влиянию марксизма теологическая мысль, в поисках собственных источников, начала рассматривать значение преобразования этого мира и действия человека в истории»[3].

---

[1] *Gutierrez G.*. A Theology of Liberation. Maryknoll. NY, 1971.
[2] *Boff L., Boff C.* Salvation and Liberation // Translated from the Portuguese. Maryknoll. NY, 1984.
[3] *Gutierrez G.*. A Theology of Liberation. Maryknoll. NY, 1971.

Бедность

Хотя в документах Медельина предполагается, что Церковь бедных осуждает несправедливый недостаток благ в мире и порождающий его грех, она обязует себя на нищету, проповедует и живет ею, и в этом ее духовная открытость Богу. Добровольная нищета считается актом любви и освобождения, солидарности с бедными и страдающими.

Церковь помогла создать существующий социальный порядок, стояла на стороне элит сотни лет. В итоговых документах меделинской конференции ее назвали «греховной церковью в обществе греха»[1]. Настало время изменить приоритеты и действовать вместе с бедными — избранными Богом.

Используя Писание, сторонники теологии освобождения отвергают аргумент о том, что нищета является роком. В Библии материальная нищета рассматривается как следствие угнетения. Книга осуждает богатых за то, что бедные живут в невыносимых условиях (Амос 2:6–7) (Ис. 10:1–2). Солидарность с угнетенными — уже религиозное переживание. Христос говорил о себе как о голодном, раздетом, больном и заключенном (Мт. 25). Он — защитник бедных и неимущих в борьбе против тех, в чьих руках политическая и экономическая власть. Революционные теологи видят мистическую политическую духовность нищеты. Бог — на стороне сил, несущих освобождение бедным, действие их проявляется в политических акциях, но подразумевает и духовное освобождение. Необходимо, чтобы бедные сами участвовали в процессе своего освобождения.

Теология освобождения Гутьерреса — вызов теологиям первого мира и основа теологии Латинской Америки. Он провозглашает новый субъект в освободительной практике, новое понимание человеческого существования, новую интерпретацию христианства и новый способ теологической рефлексии. Происходит своего рода «Коперников переворот» в богословии[2]. Писание, веру и историю надо рассматривать глазами угнетенных и говорить на их языке.

Для Гутьерреса центр теологической рефлексии — сначала сами бедные, а затем — любовь к ним Бога. Необходима трансформация исторической практики в свете освобождения, интерпретация христианской традиции как «аналогии любви», через которую Бог и человечество соединяются с угнетенными — носителями Благой Вести. Он рассматривает три значения бедности — антигуманный недостаток материальных благ, открытость Богу и солидарность. Для него неимущие служат доказательством Божественного присутствия: «Мы чувствуем Бога в народе; то, что делается для других, делается для Господа... Нищета — это выражение греха, что есть отрицание любви. Поэтому она несовместима с приходом Царства Божьего, царства любви и справедливости»[3]. Нищету не исцелить щедростью, только обязательством установить совершенно иной социальный строй.

---

[1] *Cleary E.L.* Crisis and Change: The Church // Latin America Today. Maryknoll. NY, 1985.
[2] *Gutierrez G.* Linens pastorales de la Iglesia // America Latina. Lima, 1979.
[3] *Gutierrez G.*. A Theology of Liberation. Maryknoll. NY, 1971.

Гутьеррес писал, что бедные хотят быть активными субъектами своей истории и изобрести радикально другое общество. Их угнетают «субъекты», богатые победители, которые интерпретировали историю по-своему. История должна пониматься снизу, исходя из судьбы тех, кто был исключен из процесса ее творения и интерпретации. Неимущие представляют историю, которую современность скрывает, — историю «других».

Согласно Гутьерресу, переживание и выражение христианства в освободительной практике бедных — *кайрос* — особое время, когда Бог по-новому проявляется в истории: «Среди многообразных видов страдания нечто новое рождается в Латинской Америке. Это позволяет говорить о кайросе, благоприятном времени, — моменте, когда Господь стучится в двери духовного сообщества, которое живет в Латинской Америке»[1].

«Будучи поставлен перед социальной проблемой, христианин реагирует, надо сказать, пророчески, когда интуитивно определяет несоответствие Божественному плану. Бедность оскорбляет человека и Бога — это грех. Нужно бороться за справедливость и права угнетенных. Это для него человеческий и христианский императив. В этот момент его размышления не выражены на критическом уровне, только на интуитивном, синтетическом уровне. Тем не менее это составляет настоящую народную теологию (Народа Бога) с его правдой и практичностью», — пишет ученый Леонардо Бофф[2].

Не так давно, в 1999 году, он же заметил, что «христианство только тогда сможет утверждать, что придерживается наследия Иисуса Христа, когда разорвет связи с власть имущими этого мира, рассмотрит свою интеграцию в западную культуру в более относительных терминах и примет сторону угнетенных мира сего — тех, кто сейчас составляет до 2/3 человечества»[3].

Практика (praxis)

Акцент на практическую деятельность является, возможно, самой перспективной идеей богословия освобождения. Теология — «критическая рефлексия над практикой в свете Слова Божьего»... «Все политические теологии, богословия надежды, революции или освобождения не стоят одного акта искренней солидарности с эксплуатируемыми социальными классами. Они не стоят даже одного проявления веры, любви и надежды, воплощенного — так или иначе — в активном участии в освобождении людей от всего, что дегуманизирует их и мешает жить в соответствии со Словом Божьим»[4].

Теологи освобождения настаивают, что богословие вторично по отношению к работе с бедными. Это форма критической рефлексии над христианской

---

[1] *Gutierrez G.* We Drink From Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People // Trans. Matthew J. O'Connell. Maryknoll. NY– Melbourne, 1984.

[2] *Boff L.* Teologia do Cativeiro e da libertacao. Petropolis, 1980.

[3] *Boff L.* Liberation Theology and Globalisation // Kritisches Christentum. 1999. #225, февраль.

[4] *Gutierrez G.*. A Theology of Liberation. Maryknoll. NY, 1971.

практикой, переход от абстракций к жизни по вере. Практическое действие — необходимая составная часть процесса познания. Это тот момент, когда теория и действие проявляются в своем единстве. Самое важное здесь — правильное действие (ортопрактика), противопоставляемая ортодоксальности (правильной вере) и всему, что отвергает свободу угнетенных. Практика — революционное действие на стороне бедных и угнетенных, из которого неизбежно следует теологическое понимание. Акцент на практику — искупление христианской традиции чрезмерной концентрации на вере в ущерб действию. Происходит радикальное отторжение реальности и провозглашение новой на ее место.

Именно в практическом действии проявляется вера. Богословие освобождения следует словам Святого Иакова, который писал, что мы должны быть исполнителями слова, а не только слушателями его (Иак.1:22). Надо также вспомнить Христа, который говорил, что блаженны не те, кто только слышал Слово Божье, но те, кто исполнил его (Лк. 11:27,28). Теологию не надо просто изучать, ее надо делать. Христос приносит освобождение не только учением, но и своим образом жизни.

В книге «Иисус Христос — освободитель» Бофф подчеркивает приоритет действия над ортодоксальным теологическим христианством. Социальные условия в Латинской Америке для него — историческое откровение Бога, а теология — приглашение к историческому действию. Определяющие элементы христианства не догматичны, а этичны и социальны. Теология должна интерпретировать волю Бога и переводить ее в историческое освободительное действие.

Гутьеррес писал, что богословие освобождения определяет истину, которая может рассматриваться только в свете возможностей человеческого исполнения в истории. Как форма критической рефлексии практическое знание внутри конкретной исторической ситуации существенно открыто. Однако теология не просто повторяет политическую идеологию или догматические учения. Она должна всегда использовать формы текущей рациональности в любой исторический период. Природа критической рефлексии носит «практический» характер. Знание здесь не абстрактное или техническое, но «практическое», основанное на истории.

Он выдвигает две фундаментальные категории — историческая практика и освободительная практика. Искаженная массовыми противоречиями, историческая практика усиливается и трансформируется пришествием бедных, становящихся творцами, и тогда это уже освободительная практика. Соединение освободительной практики и христианской любви — центр теологии Гутьерреса. Новый субъект в этой практике и новый способ теологической мысли обретают подлинность в отношении к практике солидарности, любви к соседу. Для Гутьерреса политика — первичное измерение понимания человеческого существования, в широком смысле — определение человеческой истории. В новом осмыслении освободительной практики политика открыта для всех, а освобождение возможно только посредством кардинальных политических реформ в Латинской Америке.

Сообщества

Практика теологии освобождения воплощена в христианских «духовных основных сообществах», которые широко распространились в Южной Америке 1970-х. Они сочетают социальную и образовательную функцию с пасторской деятельностью. Для них характерна вовлеченность в общественную и политическую жизнь, солидарность, взаимопомощь. Под руководством священника группы людей встречаются, чтобы вместе молиться, изучать Библию и бороться с социальными и политическими трудностями на практике. Святой Дух — Дух Христа должен принести «духовное самосознание» — «когда люди… собираются вместе, исповедуют одну веру, одно эсхатологическое освобождение и стремятся жить как последователи Иисуса Христа», — говорил Бофф. Цель его теологии — «общество освобожденных мужчин и женщин», которое должно остаться мечтой, потому что иначе не будет мотивации к обновлению основ по примеру Христа.

Гутьеррес также отмечает, что «во многих латиноамериканских странах сообщества, основанные Церковью, — единственная форма социального действия, доступная бедным»[1]. Они помогли теологии освобождения выйти за пределы академических кругов. «Основные христианские сообщества — средство, инструмент, если хотите, евангелизации всех народов с точки зрения бедных и угнетенных. Вот почему они преображают наш путь понимания христианского последовательства»[2].

В основных христианских сообществах, распространенных в Южной Америке, вера — это практика, а теология — рефлексия над практикой, как и должно быть. Они не вписываются в традиционную вертикальную иерархическую систему Католической церкви, поэтому она видит в них угрозу.

Заключение

Сегодня история основывается на индивидуализме и рационализме, которые считаются «естественными». Знание стало «рациональным», прогресс не учитывает интересы бедных. Чтобы это изменить, необходимо претворить в жизнь идеи Библии и пересмотреть историю в свете искупления и освобождения, где Церковь играет важную роль как символ спасения, которое рассматривается в свете политического освобождения.

Теологи освобождения отрицают, что теология — статичное систематическое собрание вечных трансцедентных истин. Наоборот — она динамична и самокритична, включает в себя новый взгляд на знание, человечество и историю, направлена против либеральной теологии угнетения и эксплуата-

---

[1] *Woodward K.L.* A Church for the Poor, // Newsweek. 26.02.1979. P. 20.

[2] *Gutierrez G.* The Irruption of the Poor in Latin America and the Christian Communities // The Challenge of Basic Christian Communities: Papers from the International Ecumenical Congress of theology / Sergio Torres and John Eagleson.

ции. Как критическая рефлексия, она основывается на ресурсах социальных наук и христианской традиции. Освободительное богословие не только критически осмысляет мир, как немецкая политическая теология, но и трансформирует его.

Гутьеррес считает, что теология имеет особые функции в христианском сообществе. Она помогает сформировать отношения между верой и освободительной деятельностью. Если христианская вера — практика солидарности с бедными, тогда теология — способ понимания этого чувства и выражения веры. «Теологический процесс становится истиной, будучи воплощен в процессе освобождения»[1].

[1] *Gutierrez G.* A Theology of Liberation. Maryknoll. NY, 1971.

Беседа шестая

(Москва, июнь 2003 г.)

Участвовали: Г. Джемаль, С. Градировский, Б. Межуев, О. Джемаль, А. Ежова, А. Шмаков, М. Трефан, А. Кузнецов, А. Ястребов, К. Латухина

Сергей Градировский. Борис Межуев подготовил две статьи для журнала «Смысл», в которых он анализирует доктрины, мотивирующие группы людей, которые оказывают влияние на администрацию Буша. Для нас важен вопрос, до какой степени действия Администрации могут определяться не социально-экономическими, а эсхатологическими причинами. Потому что изменить ситуацию вокруг Палестины и Израиля можно, только вступив в доктринальный диалог с этими группами. Итак, наша тема — насколько политические стратегии могут быть мотивированы религиозными доктринами.

Гейдар Джемаль. Есть люди, считающие, что неоконсерваторы вокруг Буша используют эсхатологический драйв как подставу, руководствуясь на самом деле глобальной антирелигиозностью, и ислам выбран как наиболее удобное звено для атаки. Вторым звеном является католицизм, а протестантизм не подвергается лобовой атаке потому, что это религия значительной части традиционной элиты Соединенных Штатов, но после рывка к мировому господству она должна стать чем-то вроде национал-социализма. Причем некоторые из этих неоконсерваторов и неолибералов — просто бывшие троцкисты, представляющие неосионизм.

Борис Межуев. Я не претендую на окончательный ответ, хотя и склоняюсь к противоположной точке зрения, но могу привести некоторые аргументы «за» и «против». «За» говорит то, что информации о религиозных корнях «доктрины Буша» избыточно много, она доступна на английском языке всем пользователям Интернета. В отличие, к примеру, от школы американских «реалистов», в которую входят Киссинджер и Колин Пауэлл, — когда мне понадобилось написать для того же «Смысла» статью о них, я с трудом нашел материалы, хотя это известный с конца 80-х так называемый мозговой «центр Никсона». Есть школа реалистов (Ганс Моргентау), и современные американские неоконсерваторы во многом исходят из ее идей, выступая против связанности США международными договорами, против ООН. Однако есть определенные различия между «реалистами» типа Дмитрия Саймса или Киссинджера и этими неоконсерваторами. Все они поддержали войну с Ираком, но сейчас расхождения усугубляются, и «реалисты» берут верх. С этим связано и то, что не последовало военной акции против Сирии или принятия «Дорожной карты».

Информации о протестантско-мистических корнях «доктрины Буша» действительно очень много, и в связи с этим часто упоминается организация «Promise Keepers». Ведется большая дискуссия институтов, устраивающих семинары, даже со своими «диссидентами»-антиглобалистами внутри этих религиозных движений, которые выступают против конкретных аспектов эсхатологической доктрины протестантизма. Начало большой дискуссии положила книга Боба Вудворта «Буш в войне», посвященная афганской компании. Вудворт — это человек, раскрутивший «Уотергейтский скандал», приведший к отставке Никсона в 1974 г. В книге анализировались высказывания Буша, некоторые из которых были сочтены свидетельством его причастности к определенным эсхатологическим воззрениям, в частности к «Религии Армагеддона», в которой война с терроризмом является борьбой с радикальным злом.

Со времен Рональда Рейгана было известно, что протестантизм влияет на внешнюю политику США, удерживая с начала 1980-х годов значительный пласт американских избирателей. При этом опорой протестантизма в США является юг, Техас и Даллас, и прежде всего «Южная баптистская конвенция», в которую до недавнего времени входил и такой либеральный человек, как бывший президент Картер. Картер объяснил свой уход несогласием с некоторыми аспектами эсхатологического учения, «Конвенция» же обвинила его в связях с мормонами, то есть с людьми, которых вообще нельзя считать ортодоксальными христианами. Выступив в печати против войны в Ираке, Картер подчеркнул, что единственной религиозной организацией, поддержавшей войну именно из эсхатологических концепций, была «Конвенция».

Эта «теология последних дней» базируется на буквальном прочтении Ветхого Завета, слов о «тысячелетнем царствии Христовом» из Откровения Иоанна и всех пророчеств, относящихся к Израилю, который понимается как существующее ныне государство, а не «Церковь конца времен», как привыкла толковать большая часть христиан.

Такой взгляд был оформлен в 1830-х годах в трудах проповедника Джона Нельсона Дерби, считавшего англо-саксов «израильскими коленами», и получил название *«диспенсациализм»*. Есть семь «диспенсаций», семь «раскрытий» Бога в истории — от Адама до последних времен, каждое из которых связано с одним из смертных грехов, то есть человечество должно пройти семь испытаний. Утверждается, что Бог имеет двух деятелей в Истории, это Израиль и Церковь, через которых Он действует последовательно. Слова ветхозаветного Пророка о том, что в конце времен Израиль восстановится, стали восприниматься после 1947 года как свидетельство последних дней. Англо-саксы вообще люди эмпирического склада...

Конечно, Израиль еще не восстановился в пределах царства Давида и Соломона, и Храм также не восстановлен. Надо заметить, что в мэйнстриме этого протестантского «христианского сионизма» нет никаких сожалений о прошлом еврейского народа, отвергнувшего Мессию, — и, возможно, это самое влиятельное в США религиозное учение, имеющее политическую

проекцию. В Книге Пророка Даниила сказано, что история Израиля будет длиться семьдесят седмин. Время от возникновения Израиля до Второго Пришествия Христа будет длиться точно семь лет. Эта последняя седмина приостановлена Христом и исполнится только к завершению истории. На половине этой седмины произойдет некое нечестивое и страшное событие.

Гейдар Джемаль. То есть здесь мы уже отступаем от простого «ваххабизма», от убеждения в недопустимости аллегорического и символического толкования.

Борис Межуев. Большая часть диспенсациалистов считает, что Армагеддон — это война Израиля со своими противниками. Видный представитель этих кругов писатель Линдси издал в 1970 году книгу *«Late Great Planet Earth»*[1], где утверждал, что Армагеддон описывает войну Израиля с Китаем, Россией и Египтом, в которой будет использовано атомное оружие. Половина Израиля погибнет, возникнет мировая империя Антихриста, под которой почти все диспенсациалисты понимают Европейский союз. Возникнет также союз Израиля с Антихристом, скорее всего, евреем по рождению, далее — разрыв этого союза и Второе Пришествие, когда оставшаяся в живых часть Израиля примет христианство.

Где же во всем этом Церковь? А она уйдет с земли и будет ожидать всеобщего Воскресения, осуществится «rapture», «восхищение», о котором сказано в IV Послании апостола Павла к фессалоникийцам. Есть четыре точки зрения на то, когда это произойдет. Диспенсациалисты «левого толка», в частности, приверженцы течения, названного по имени святителя Пергамской церкви Антипа, считают, что христиане разделят все ужасы Апокалипсиса. Другая, меньшая группа, считает, что «восхищение» произойдет в середине этой седмины. Но подавляющее число диспенсациалистов уверено, что оно произойдет до «великой скорби» и истинные евангелические христиане не узреют уготованных человечеству страданий. Отсидевшись на небесах во время атомной войны, они затем спустятся, объединятся с оставшимися в живых евреями, и начнется Тысячелетнее Царство. Четвертая точка зрения — это частичное «восхищение» — «до» и «между».

Гейдар Джемаль. Все позиции отработаны.

Борис Межуев. Такие умонастроения могли возникнуть только среди людей, видящих главную задачу Общины в обеспечении мирского комфорта. По некоторым исследованиям, 40 % населения США разделяют подобные взгляды. Следствие этого — отсутствие заботы об экологии и вообще о земле, которая все равно должна, по крайней мере частично, погибнуть.

Единственной задачей американской политики в таком случае становится поддержка Израиля. Однако есть распространенное мнение, что Буш и некоторые люди вокруг него, например, генеральный прокурор — пятидесятник Джон Эшкрофт или Карл Роуф, такой Павловский при президенте, — не из диспенсациалистов. Их идея «американской империи», конечно, не

---

[1] См.: http://www.isbn.nu/0553196634

может существовать в русле протестантизма, воспринимающего последнюю империю только как власть Антихриста.

Существует конкурирующий с диспенсациализмом спектр идеологий, имеющий название *«доминионизм»*. Это большая идеологическая палитра, исповедуемая уже не баптистами, а в основном пятидесятниками, к которым имеет прямое отношение *«Движение последнего дождя»*. В чем-то «доминионизм» напоминает католическую доктрину. Основная его идея — Тысячелетнее Царство Христово уже наступило, Второе Пришествие уже было — или в Пятидесятницу, или в 70 году, после разрушения Храма. Самый известный доминионист (или «реконструктивист») и критик Линдси, уже умерший Давид Чилтон, как раз принадлежал к «претеристам», считающим, что Христос обещал явиться своему поколению и это было тайно исполнено. При этом Он придет опять, когда на Земле уже не будет Зла. И главная задача человечества — предуготовить Ему дорогу, очистив землю от Сатаны.

Это похоже на некоторые идеи русской религиозной философии, в частности, учение Владимира Соловьева[1] о соборности, о том, что человечество должно дойти своими усилиями до некоего преображения.

Другое название этой доктрины — *Kingdom Now*, то есть происходящее теперь Тысячелетнее Царство, — в отличие от Kingdom Come. Их называют также *«постмилленаристы»*. Из наиболее влиятельных религиозных фигур к этой точке зрения склоняется самый известный сейчас в США проповедник Пэт Робертсон, возглавляющий *«Христианскую коалицию»* или *«Religious Rights»* — влиятельнейшее течение в республиканской партии. Без сомнения, доминионизм — имперская идеология.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Интересно проследить ее сотрудничество с Антихристом, один из аспектов которого есть некая версия «уничтожения зла».

БОРИС МЕЖУЕВ. По мнению большинства исследователей, финальная задача доминионистов — достижение бессмертия. А смерть рассматривается как сохраняющееся присутствие Сатаны в мире.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Тонкий конкордат с русским космизмом.

БОРИС МЕЖУЕВ. Да, для России в этом смысле открываются большие перспективы, надо вовремя продавать свои «духовные достижения». «Левые» американские исследователи подчеркивают влияние на Буша *«Promise Keepers»*. Внешне это движение стремится установить мужское лидерство в семье и обществе, утвердить фигуру «держащего слово» и выполняющего свои обязательства. Критики справа как раз отмечают, что обязательства надо выполнять перед Богом, а не перед женщиной.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Бойскаутский идеал...

БОРИС МЕЖУЕВ. Ну, естественно, отрицание абортов, феминизма...

---

[1] *Соловьев, Владимир Сергеевич* (1853–1900) — русский философ и публицист, придерживался идеи о «всеединстве» и Софии как «мировой душе», с помощью этих концептов интерпретировал вероучение христианства. Ратовал за создание всемирного христианского государства во главе с римским папой и русским монархом. Автор ряда статей по национальному, в частности, еврейскому вопросу.

Гейдар Джемаль. Подкаблучники в консервативном пространстве...

Борис Межуев. Основателем «Promise Keepers» был чернокожий проповедник из Техаса *Тони Эванс*, оказавший, как считается, большое влияние на Буша.

Гейдар Джемаль. Поэтому в Администрации так любят чернокожих?

Борис Межуев. Не думаю. Надо сказать, что доминионизм, возникший в кальвинистских и пятидесятнических кругах, не является характерным течением для протестантизма. Есть основания полагать, что оно получило признание благодаря «Promise Keepers». И если общество в целом находится под влиянием диспенсационализма, то на элиту все больше воздействуют идеи доминионизма. Это не «христианский сионизм», там нет места Израилю, это уже пройденный этап.

Гейдар Джемаль. То есть диспенсациалисты — это в основном «средний класс», не принимающий решений. А ополченцы и Маквей — тоже связаны с протестантскими традициями? Считается, что вооружено около четырех миллионов ополченцев, из которых полмиллиона входит в белые организации. Они же выступают против империи.

Борис Межуев. Они выступают за «Билль о правах», за право ношения оружия, и вообще они против мирового правительства — протестантские корни этого очевидны. Можно сказать, что протестанты вообще поддерживают Израиль, но Буш явным образом не связан с диспенсациалистами.

Александр Кузнецов. Ополченцы считают реальными израильтянами, библейскими евреями — англо-саксов, а современных евреев — фальсификаторами и самозванцами. Вы сказали, что «христианский сионизм» возник в середине XIX века. Повлиял ли он на сам сионизм, на идею National Home?

Борис Межуев. Дерби все время жил в Ирландии, умер в 1980-х годах, и никаких связей с Дизраэли и с сионистами у него вроде не было.

Гейдар Джемаль. Я думаю, «христианский сионизм» дал отмашку еврейскому, специальных личных встреч для этого не нужно. Есть же некие круги — допустим, ложа, которая инициирует определенное движение в еврейской среде.

В какой степени можно считать, что наиболее рафинированный эшелон правящей элиты США связан с традиционными корнями «мейфлауэровского» слоя? С капитальными общинами, убежавшими из Старого Света и сделавшими ставку на «Новую Атлантиду»?

Борис Межуев. Все определяется коалициями, взаимодействиями, связями...

В неоконсерваторах вообще мало консервативного. Они спокойно относятся к культурному наследию 60-х годов. *Давид Фрамм*, автор термина «ось зла» и сотрудник неоконсервативного «Института предпринимательства», написал, что шестидесятники победили — и только приняв это, мы сможем обнаружить истинный консерватизм. *Ньют Грингич*, другой сотрудник «Института предпринимательства», будучи спикером американского парламента, приводил на заседании тексты своего приятеля Тоффлера как образец правильного взгляда. Это было довольно вызывающим для консерватора, потому

что Тоффлер предсказывает, например, разрушение семьи. Неоконсерватизм признает неизбежным разрушение традиционной культуры Америки.

Среди неоконсерваторов, действительно, есть бывшие троцкисты, там много евреев, а диспенсациализм, с другой стороны, будучи официальной эсхатологической доктриной большинства американских протестантских церквей, является как бы мягкой прокладкой между религиозным населением и израильским лобби.

Я не уверен, что это люди ближайшего окружения Буша. У них есть общее с доминионистами — идея американской империи, совершенно не свойственная антиимперской американской политической культуре. Они сыграли необходимую пропагандистскую роль в иракской войне, хотя и выполнили это бездарно. В их руках основные мозговые центры и огромное количество масс-медиа. Но я думаю, что высший слой правящей элиты прагматически использовал этих людей.

Гейдар Джемаль. Примерно как постноменклатурные бонзы использовали СПС и либералов?

Борис Межуев. Совершенно верно. Надо было создать пристойный имидж, нельзя же было сказать, что задача — отобрать нефть и обеспечить себе энергетическую безопасность, чем занимается Чейни. Или осуществить оборонное перевооружение, чем занимается Рамсфельд.

Гейдар Джемаль. Империализм не нуждается в религиозности.

Борис Межуев. Я думаю, «реалисты» в бушевском окружении попытаются успокоить ситуацию и нас ждет год передышки в военной эскалации.

Гейдар Джемаль. Есть ли религиозная составляющая у либералов, Гора, Либермана, Клинтона — или это что-то типа Немцова?

Борис Межуев. Клинтон, кстати, входит в Южную баптистскую конвенцию. Но вообще либералы в Америки — это не то, что принято называть либералами в России. Обычно это члены демократической партии, выступающие за усиление роли светского государства. Картер был, действительно, религиозным человеком, но это индивидуальная сфера.

Гейдар Джемаль. Есть ли у них какой-либо историософский пафос?

Борис Межуев. Фукуяма был писателем республиканцев, а кто был у демократов? Фукуяма сотрудничал с Рейганом и в 1998 году подписал письмо, осуждавшее Клинтона за политику в отношении Саддама.

Антон Шмаков. Артур Шлезингер, о котором вы писали, стоял особняком среди демократов...

Борис Межуев. Ему уже за девяносто, это был помощник Кеннеди, несогласный с его вторжением во Вьетнам, поклонник Рузвельта, написавший замечательную книгу «Циклы американской истории». Он очень пристрастный и ограниченный в своей либеральности человек, который, конечно, осудил акцию в Ираке как антиморальную. Рузвельт назвал внезапное нападение на Перл-Харбор «бесчестием», но теперь такое «бесчестие» переживает сама Америка. Партия раскололась по этому вопросу, Гор и Эдвард Кеннеди были против войны, но большая фракция, возглавляемая Либерманом и лидером

меньшинства в Палате представителей Гефердом, поддержала войну, проголосовав за предоставление президенту полномочий начать военные действия без санкции ООН. Как поддержала и Хиллари Клинтон, столь обругиваемая консерваторами за свою недавно изданную книгу воспоминаний.

Американская печать обсуждает в эти дни в основном не религиозные истоки внешней политики, а размышления создателя американского неоконсерватизма, преобразившего идеи консервативной революции на американский лад, Лео Штрауса — ученика Карла Шмитта и учителя Вулфовица. Штраус отрицал моральность в политике.

Гейдар Джемаль. Такой своеобразный реакционный империалистический ленинизм...

Борис Межуев. Он признавал ложь необходимым инструментом политика, и это сейчас во многих материалах связывается с тем, что никакого оружия массового поражения в Ираке не было найдено. Вообще устанавливается странная связь германской консервативной революции с американским неоконсерватизмом.

Гейдар Джемаль. Наша группа обсуждала тему религиозности как базы протестного движения, логики революции, и в этом контексте ваше выступление было крайне интересным, так как вы осветили обратный vision, в котором религия обеспечивает фараоновскую пирамиду. Это уже не вполне религия, хотя ссылки на пророков и подрыв ситуации указывают на сложную эклектику, видимо, свойственную американскому менталитету.

То, что «брендово» в Европе, воспринимается уже две тысячи лет как некий вызов Кесарю, Фараону — превращается в аргумент за Кесаря, за Фараона, с использованием тех же самых терминов.

Сергей Градировский. Однако можно иначе рассмотреть эту ситуацию: не «за» Кесаря, а то, что этот конфликт потерял смысл в перспективе эсхатологического упования, — на Кесаря тоже можно опереться, вот их пафос.

Гейдар Джемаль. В описании Бориса чувствуется недостаток «финализма» в американской протестантской эсхатологии, идеи конца преемственности. Знание об иной реальности, отсекающейся от этой Страшным судом и Воскрешением, есть в любом христианстве — но специфика американской версии в том, что исчезает Бог как активный Субъект, Который вмешивается в историю. Звучит труба Архангела, все умирают, звучит другая труба — все воскресают. Страшный суд и вхождение в ад или в рай. Речь идет о полной остановке циклов, о полном прекращении всех инерций ветхого онтоса и переходе к абсолютно новому утверждению. Здесь же мы видим некий «милленаризм».

Сергей Градировский. Не совсем так. Источник силы и наступательной социальной позиции этих протестантов — уверенность в возможности и в праве приблизить Тысячелетнее Царство Христа и приблизить жизнь на Новых Небесах.

Борис Межуев. У диспенсациалистов нет пафоса «приближения», они просто исполняют пророчества.

Артур Ястребов. Перспектива Царства — это подмена эсхатологии.

Борис Межуев. Хилиастическая эсхатология.

Гейдар Джемаль. Хилиазм имеет много аналогов с исламским эсхатологизмом. В частности, традиционный, «черный», «правый» шиизм считает, что зло этого мира должно похоронить само себя, то есть придет Махди, обрушит пирамиду и все спасет. Но «красный» шиизм, хомейнизм говорит, что Махди в этом случае не к кому будет приходить, потому что люди, которые терпят накопление зла, прогнили до такой степени, что они будут отброшены вместе с этим злом. Махди приходит только к тем, кто борется. Этот хомейнизм является одновременно и фундаментализмом, поскольку возвращает нас к изначальной религиозной логике, которая не терпит зла.

Сходство есть, но у протестантов эсхатология обращена к богатым, а у мусульман — к бедным.

Борис Межуев. Левые диспенсациалисты, то есть последние деятели «Иисус революции», маргиналы и антиглобалисты, прямо называют доминионизм и идеи «восхищения» — идеологией богатых. Среди американских протестантов, имеющих политические проекции, вообще нет фигур, соотносимых с классическим баптизмом и европейским, германским протестантизмом.

Артур Ястребов. В «Белой милиции» есть протестные ребята.

Борис Межуев. Билл Грэм — диспенсациалист, Пэт Робертсон — постмилленарист. Я не знаю серьезных фигур в американском протестантизме, не придерживающихся диспенсационалистских или доминионистских позиций.

Антон Шмаков. Связан ли «изоляционизм» Бьюкенена с диспенсациализмом?

Борис Межуев. Не знаю. Бьюкенен политик, а не религиозный деятель, и он противник Израиля.

Орхан Джемаль. Есть некий религиозно-политический диспут. Прочие набожные жители Америки могут вести только религиозный диспут. Размежевание прошло по вопросу о «сильной Америке» и отношению к Израилю. Я понимаю, что «христианские сионисты» — это в основном англо-саксы. При этом в Америке нет групп, ориентированных на Европу. Есть спор англо-саксов с евреями.

Борис Межуев. Есть люди, ориентированные на Европу, но они, как правило, не в республиканских кругах. Таков, например, Бжезинский.

Орхан Джемаль. Но это же не религиозный взгляд?

Гейдар Джемаль. Между политикой и религией вообще нет зазора. У человека, мыслящего сугубо религиозно, нет собственного политического воления, политического языка. Только если его прессовать, можно добиться каких-то политических высказываний. Если взять реального политика, не задумывающегося о религии, и начать его препарировать, то окажется, что он является языком определенной религиозной проекции. Но он может мотивировать свои действия интересами муниципалитетов...

ОРХАН ДЖЕМАЛЬ. Я просто отмечаю одну характерную особенность: внятная религиозно-политическая полемика в Америке идет по линии, если максимально все огрубить, диспута между англо-саксами и евреями.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Даже нет. Это внутрипротестантская полемика, есть еще и интернациональный католицизм с латиносами, ирландцами и поляками...

АНТОН ШМАКОВ. У американских католиков два крыла: на последних выборах за Буша голосовали ирландцы, а за Гора — эти самые латиносы и поляки.

БОРИС МЕЖУЕВ. Католики традиционно голосуют в Америке за демократов, в этом смысле это, как ни странно, более «левая» в Америке религия, чем протестантизм. Если перейти к обобщениям, нужно сказать о серьезном политическом расколе, который был вызван различным отношением к Творению внутри самого христианства. Подлежит ли оно «реконструкции», есть ли некая «положительная» проекция внутри человеческой истории, можно ли устранить зло, или же зло победило и следует ждать неизбежного? Диспенсациализм — это доведенная до неких логических следствий общая идеология протестантов. Если помните, Вебер ярко описал эту позицию, когда надо не «спасать мир», а «спастись от мира». Отсюда он выводит и капитализм.

АРТУР ЯСТРЕБОВ. Это аутентичная позиция ранних христиан.

БОРИС МЕЖУЕВ. Конфликт в американской политической жизни выявил глубинный раскол внутри христианства.

ГЕЙДАР ДЖЕМАЛЬ. Все это накладывается и на оппозицию Старого и Нового Света, приобретающую религиозную окраску. В сознании американцев, которые прибежали в Штаты как в некую Страну Обетованную, есть образ «Новой Атлантиды», являющейся компенсаторной по отношению к Старой, потопленной Богом. Это в некотором смысле «Атлантида-ковчег». С этим связан и американский эклектизм: Карфаген, Египет, Рим — то есть Капитолий, Сенат, Пирамида...

Реальное историческое христианство возникло в Римской империи века через три после первых общин, являясь христианством больше по названию. В действительности это митраизм. Если рассмотреть проблему в таком разрезе, начинает играть особую роль световая символика в риторике знаковых американских персоналий — на эти размышления наводят, в частности, исследования Корбэна. Например, Рейган сказал: «Америка — это сверкающий город на холме». Буш сравнивал американскую цивилизацию с ослепительным светом. Если иметь в виду Корбэна, то Рейган просто описывал крепость героев, которая стоит на мировой Горе и стены которой образуются восходящими столпами света. Живущие в ней герои противостоят хаосу внешней тьмы. Атлантида-Два плюс митраистское сознание. Помимо известного дуализма добра и зла, в митраизме есть более тонкое противостояние Зервана и Ормузда, то есть бога-отца и бога-сына. В Зерване сконцентрирована идея безличного Рока. Ормузд — это активный световой че-

ловек, в котором воплощается берущая инициативу элита, некие проектные группы, которые дерзают и бросают вызов. Все тенденции, связанные с темой безопасности, с построением общины для реализации естественных, органических вещей — например, «Дикий Запад» — выражают безличные аспекты истории, зерванизм, стремление осуществить судьбу.

Артур Ястребов. Отсутствие человеческого вмешательства.

Гейдар Джемаль. А в Европе — монархии, революционеры, узурпаторы — это ормуздические или ариманические персонажи, связанные с богосыновством.

Борис Межуев. ...в свете последних решений...

Гейдар Джемаль. Мистика света принадлежала несемитскому пространству, которое так или иначе было «подвзято» этим зороастрийским полем от Альбиона, захваченного митраистскими легионами Цезаря за 30 лет до рождества Христова — и до Ирана.

Борис Межуев. Доминионизм — это, без сомнения, возвращение в Старый Свет, возвращение к паттернам, к неким идеологическим постулатам, накопленным в Старом Свете. Все-таки это Пресвитерианская церковь, все-таки это не что-то изначально американское. Во время иракской кампании американцы противопоставляли себя секулярной Европе. Но с другой стороны, они обратились к европейской имперской традиции, не желая упустить в этом лидерства. Эта страна изначально создавалась как не-имперская. Протестанты воевали с империями. В этом контексте религия становится важным щитом: мы не просто империя, мы — религиозная империя и мы свободны.

Было два альтернативных антиимперских проекта — советский и американский. Советский проект кончился в эпоху Сталина и был безвозвратно прекращен в «доктрине Брежнева». Американский — кончился сейчас.

Гейдар Джемаль. С теологической точки зрения, внутреннее — это конец внешнего. Например, воздух в пузыре плавающей рыбы. На этой рыбе континуум воды прерывается. Это точка остановки субстанции. Речь не идет о том, что внешнее — это неистинное. Неистинно само отождествление внешнего и внутреннего. Свобода начинается тогда, когда некая точка указывает на конечность гомогенной субстанции. Хайдеггер понял, что европейский дискурс, начавшийся еще с Фалеса, достиг кризисного состояния, в котором обрушилась всякая системность, всякое ratio. Человек — теологическое существо. Жреческая метафизика воспринимает юдоль человеческую как вызов и как травму. Жрецы говорят: «То, что в вас не от мира сего, — это аберрация и неведение». Вся идея жреческой мудрости — это изничтожение «пузырька в стекле», растворение Я, упразднение дефекта. Потому что травма, если ее не устранять, ставит принципиальные вопросы о реальности, об изначально двойственном Сущем. Травма, таким образом, провокационно подрывает глобальный vision монизма.

Философия — это жреческая метафизика с обратным знаком. За пределы Тожества никто не смог выйти — ни Гегель, ни Кант, ни даже Декарт. Но фи-

лософия входит в конфликт с теологической природой человека. И в конечном счете Хайдеггер обозначил исчерпанность философского пути.

Философия не терпит финализма. Идея разрыва гомогенности враждебна тому, как построены механизмы человеческого мышления. Однако на самом деле в финализме содержится освобождающая правда.

Внутренняя проблематика Соединенных Штатов может прийти к нам в результате тирании, которая прекратит наш культурный поиск. Прилетают «томагавки», ликвидируется Россия как политический субъект, затем — Европа как цивилизационный центр...

Представляют ли США угрозу чему-то сверхценному, что существует только в Старом Свете?

Борис Межуев. Старый Свет, если иметь в виду Европу, фундаментально болен, и Америка чувствует это. Я принимаю критику Бодрийяра, но это страшная фигура, это апологет зла. Европейское кино, за редким исключением, я не смотрю. Так что эмоционально в этом конфликте я на стороне Америки. Другое дело, что она сама европеизируется, как показывает пример доминионизма. Но до 1960-х годов это все же был полюс здоровья по отношению к Европе.

Гейдар Джемаль. Советский Союз взял на себя огромное количество внимания со стороны традиционных империалистов, если бы не СССР, то с американцами разобрались бы очень быстро. Но пока «голова болела за Москву», США реализовали мощный технологический прорыв, в том числе и за счет сотрудничества с СССР. Французские политологи, тот же Безансон, подчеркивали иллюзорность противопоставления Америки и СССР, которые представляли в действительности один и тот же компонент «нанайской борьбы». В силу конкурентного проигрыша, советский компонент «просел». Нельзя сказать, что это «полицейские и воры». Это «воры»-конкуренты, а европейские Дома — это истеблишмент.

Анастасия Ежова

«Борьба с нафсом» и великий джихад в исламе

Введение

Сегодняшнее бедственное положение исламской уммы сопряжено не только с тем, что она расколота и не функционирует в качестве полноценного политического субъекта, что мусульмане разобщены и проживают в странах, управляемых антиисламскими режимами, но и с тем, что мусульманство как таковое было наводнено положениями и установками, никакого отношения к нему в принципе не имеющими и, более того, противоречащими букве и духу аутентичного ислама[1]. Мусульманский философ Али Шариати был весьма прозорлив, когда указывал на непосредственную связь этих процессов с контрабандным внедрением и нарастанием влияния жреческого фактора в изначально радикально и непримиримо антиклерикальный исламский дискурс. Кроме того, важно учесть и воздействие, которое оказывает на умы мусульман и развитие «исламской» философии такое в действительности глубоко чуждое исламу направление, как суфизм. Масштаб данной катастрофы настолько велик, что подчас совершенно далекие от ислама и враждебные ему концепты нарочито связываются и напрямую ассоциируются с мусульманством. Как справедливо отметил Гейдар Джемаль, «слишком долго эта протестная традиция воинов была представлена клерикалами и торговцами. Их кастовые привычки, их внешние и внутренние специфические черты превратились буквально в атрибуты ислама. Клерикальный язык навязывает мусульманскому сознанию маразматическую сахарозность, в которой, как в наркотике, расплываются очертания духовной истины. Муллократия стремится превратить умму в терапевтическую общину, где носитель протеста автоматически объявляется безумцем»...

Ярким примером насаждения подобных концептов является назойливое тиражирование идеи «бесконечного морального самосовершенствования», «войны с собственными недостатками и пороками», которую, к слову, употребляют в качестве одурманивающего «успокоительного» против любого проявления нонконформизма и всякой попытки выступления против Системы, изменения реальных отношений между людьми. В мусульманском варианте «моральное самосовершенствование» именуется «борьбой с нафсом», к тому же объявляемой «великим джихадом». К слову, вопрос о джихаде в исламе является одним из камней преткновения, своего рода «скользкой» и «неудобной» темой. Клери-

[1] В мусульманской терминологии это называется словом «бид'а».

калы, власть предержащие и вторящие им солидные востоковеды и «независимые и объективные исследователи» усиленно навязывают мусульманам концепцию джихада, понимаемого именно в качестве «борьбы с нафсом». Что касается джихада как вооруженной борьбы, то эта тема подвергается абсолютной идиотизации, и фальсификаторы представляют его в качестве стремления насильственного обращения в ислам всех немусульман, сопровождаемого многочисленными убийствами, устрашающими акциями террора, реками крови в лучших традициях фильмов ужасов. Многие мусульмане, в свою очередь, пытающиеся всеми возможными способами доказать свою исключительную лояльность, благостность, радостность, потрясающее миролюбие и осуждение экстремизма в любом его виде, быстро ловятся на удочку «борьбы с нафсом». Однако ошибочно полагать, что идеей «войны против нафса» одержимы только явно клерикально ориентированные люди, примитивные ритуалисты и конформисты, исповедующие, по выражению аятоллы Хомейни, «американскую версию ислама», то есть думающие исключительно о том, какой длины должна быть борода, какого фасона и цвета носить хиджаб, как крепче прижать нос во время намаза, позволительно ли носить джинсы, насколько зловредна яркая помада и т.д. Подчас можно встретить приверженцев политического ислама, довольно хорошо осведомленных о насущных проблемах уммы, о зверствах сионистов, об агрессивной политике США в отношении исламского мира и т. п., и при этом способных долго и вдохновенно говорить о необходимости «борьбы с нафсом», абсолютно не понимая при этом, что эта идеологема никакого отношения к исламу не имеет, что подтверждается основными источниками мусульманского вероучения — Кораном и Сунной.

Аргументы, приводимые в пользу необходимости «борьбы с нафсом»

Сами клерикалы и суфии также ссылаются на главные священные тексты ислама. В расхожей интерпретации «борьба с нафсом» — это самосовершенствование, то есть борьба со злом не вне, а прежде всего внутри себя, с собственным «эго», со «стремлениями и вожделениями, притягивающими душу к телу», с «плотью и плотскими пристрастиями». В более точном суфийском смысле «борьба с нафсом» подразумевает полную покорность и строгое подчинение мюрида (ученика) своему шейху (наставнику) в суфийском ордене. По мнению суфиев, нафс настолько коварен и рецидивы его проявления так часты, что борьба с ним должна быть интенсивной и перманентной, а это достигается путем скрупулезного следования указаниям вышестоящего шейха в суфийской иерархии. Именно так, по их мнению, мусульманин должен приступать к собственному джихаду — в данном случае вспоминается набившая оскомину фраза «начинать нужно с себя», которую часто злостно бросают в лицо революционерам и нонконформистам, призывающим к реальной борьбе против столь же реальной системы угнетения и тирании. Что касается цели суфиев, то это — «слияние» с Аллахом или даже «растворение» в Нем, что является пантеистическим тезисом, вопиющим отрицанием самого основополагающего исламского принципа — «таухид», отвержением единобожия. Тем не менее доктрина

«борьбы с нафсом» обосновывается прежде всего при помощи апелляции к Корану и Сунне.

Так, зачастую «борцы с нафсом» ссылаются на аяты *«...Аллах не отменяет милость, которую Он оказал людям, пока они сами не изменяют того, что в их душах» (8:53), «Воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они не изменят себя» (13:11), «...поистине, нафс влечет ко злу» (12:53), «...и не следуй страстям, ибо они собьют тебя с пути Аллаха» (38:26)*. Кроме того, ими цитируются хадисы *«Мы перешли от малого джихада к великому (борьбе с нафсом)», «Лучший джихад — это борьба со своим собственным нафсом», «Пророк (СААС) сказал: „Я был послан только для того, чтобы довести достойные нравы до совершенства“»* (аль-Байхаки).

Все эти аргументы считаются весомыми уже постольку, поскольку авторитет Корана и Сунны для любого мусульманина абсолютно непререкаем. Но при этом зачастую упускается из вида тот факт, что эти стихи Корана понимаются и интерпретируются совершенно неверно, потому что они рассматриваются изолированно от других аятов, достоверных хадисов, а также содержания Сира, то есть жизнеописания Пророка Мухаммада (СААС) — кстати, именно на нее справедливо советовал обратить особое внимание Калим Сиддыки, особенно когда речь заходит о политических стратегиях мусульман и воспроизведении той модели взаимоотношений между людьми, которую предлагает ислам. Поэтому критика концепции «борьбы с нафсом» возможна и необходима при обращении к Корану не как к набору хаотичных предписаний, запретов и рекомендаций, а как к целостному источнику.

Что касается Сунны Пророка (СААС), то при апелляции к ней возникает риск использования сфабрикованных, ложных, подчас абсолютно нелепых хадисов. Данный тезис, на первый взгляд, может показаться странным и надуманным, поскольку в структуре шариатских наук функционирует такая старая и развитая дисциплина, как хадисоведение, в русле которой факихи разработали специальные методики выявления слабых и недостоверных хадисов. Кроме того, известны шесть суннитских сборников хадисов («сахих»), считающихся заслуживающими полного доверия. Однако все эти методы основываются не на доказательстве истинности самого хадиса, то есть его текста, называемого «матн», а на тщательной проверке надежности и достоверности иснада — цепочки передатчиков. Иными словами, в хадисоведении главным образом используются доказательства не по существу, а генетические, в науке логике, кстати, признанные намного менее убедительными и качественными. Если же принять во внимание все те коллизии и драматические события, сквозь которые до нас дошли известные ныне хадисы, то возможность ориентации только по их иснаду, пусть даже и видимо безупречному, весьма сомнительна. Так, сразу после смерти Пророка Мухаммада (СААС) многие сподвижники начали уничтожать записанные хадисы под предлогом профилактики их смешения с аятами Корана, тогда лишь имам Али (АС) сохранил свитки с хадисами, провозгласив, что будет править по Корану и Сунне. В период правления омейядского халифа Умара II, когда возникли затруднения в развитии системы мусульманского права, начался сбор утраченных хадисов, сопровождающийся вакханалией их активного изобретения и фальсификации. Добавить к этому количество прошедших веков — и результат покажется вовсе неутешительным... Даже надежный

иснад вовсе не дает гарантии против фальсификации, ибо сам может быть искусно сфабрикован.

На что же в таком случае должен ориентироваться современный мусульманин? Ведь в Коране ясно сказано: *«О те, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху, повинуйтесь Посланнику и авторитетным людям среди вас» (4:59), «Кто повинуется Посланнику, тот повинуется Аллаху» (4:80)*; *«И что даровал вам Посланник, то берите, а что он вам запретил, от того удержитесь» (59:7)*, то есть данные аяты подтверждают необходимость следования не только Корану, но и Сунне.

Предусмотрительный Пророк (СААС) указал на самый точный и существенный критерий оценки хадиса, отметив, что если будут ссылаться на его высказывания, то они не могут противоречить Корану. Если же непредвзятый и не оперирующий банальными клише исследователь обратится к основным каноническим суннитским сборникам хадисов — «сахихам» Бухари и Муслима, то он обнаружит огромное количество хадисов, открыто или неявно противоречащих Корану, не говоря уже о том, что зачастую упоминающиеся в одном и том же своде хадисы откровенно аннулируют друг друга, а ведь в данные сборники включены только те предания, иснад которых безупречен (!). Чтобы мои аргументы не казались голословными, приведу один простой и красноречивый пример. Так, в сборниках Бухари и Муслима приводится хадис следующего содержания: *«Передают, что 'Абдуллах ибн 'Амр, да будет всевышний Аллах доволен им и его отцом, рассказывал, что однажды к Пророку (СААС) пришел мужчина и попросил его разрешить ему принять участие в джихаде. Он спросил: „Живы ли твои родители?» Мужчина ответил: „Да“. Он сказал: „Позаботься о них, и это будет твоим джихадом“»*. Существует и похожий хадис, переданный Абу Давудом со слов Абу Са'ида аль-Худри, в котором сообщается, что Посланник Аллаха (СААС) сказал: *«Ступай к ним и попроси у них разрешения! Если же они не позволят тебе, то будь добр к ним»*. Любой хотя бы немного знакомый с Кораном человек отметит, что эти предания находятся в вопиющем противоречии со многими аятами. В Коране говорится: *«Ты не найдешь людей, которые веруют в Аллаха и в последний день, чтобы они любили тех, кто противится Аллаху и Его посланнику, хотя бы они были их отцами, или сыновьями, или их братьями, или их родом...» (58:22), «Скажи: „Если ваши отцы, и ваши сыновья, и ваши братья, и ваши супруги, и ваша семья, и имущество, которое вы приобрели, и торговля, застоя в которой вы боитесь, и жилища, которые вы одобрили, милее вам, чем Аллах и Его посланник и борьба на Его пути, то выжидайте, пока придет Аллах со Своим повелением. А Аллах не ведет народа распутного“» (9:24)*... И подобных несуразиц в «сахихах» — огромное количество.

Именно поэтому сама по себе ссылка на определенные хадисы только в силу того, что они входят в канонически утвердившиеся сборники, используемые представителями разных мазхабов, и по причине надежности их иснада, не может убедить и удовлетворить человека размышляющего[1]. Для того же, чтобы разъяснить подлинный смысл аятов, якобы утверждающих необходимость «борьбы с нафсом», и доказать ложность хадисов, в которых о ней говорится,

---

[1] Быть именно таким мусульманина призывает Коран.

лучше всего обратиться к Корану и тем хадисам, которые ему не противоречат и которые признаются всеми мусульманами — и шиитами, и суннитами.

Коран и достоверная Сунна опровергают концепцию «борьбы с нафсом» и призывают к борьбе против угнетения и тирании

В Коране сказано: **«О люди! Бойтесь вашего Господа, Который сотворил вас из одной души...» (4:1)** — *«Йе йюха ннасу ттакуу раббакуму аллези халакакум **мин нафси**».* Каково же строгое лексическое значение арабского слова и коранического термина «нафс»? Согласно арабо-русскому словарю Баранова, понятие «нафс» полисемантично, переводится как «душа», «кровь», «человек», «лицо», «намерение», «желание», «охота», «аппетит», «старание», «усердие», «рвение», «высокомерие», «гордость», «сущность». Таким образом, в наиболее общем смысле нафс — это сущность и природа человека, о которой много говорится в Коране. Свет на нее проливает, в частности, история создания Адама, сказание о сотворении человека. Так, Св. Коран сообщает следующее: **«И Мы создали человека из квинтэссенции глины...»** ***(23:12).*** **«Мы сотворили вас, потом придали вам облик. Потом Мы сказали ангелам: „Падите ниц перед Адамом!» Они пали ниц, и только Иблис не был в числе поклонившихся. Аллах сказал: „Что помешало тебе пасть ниц, когда Я приказал тебе?» Иблис сказал: „Я лучше него. Ты сотворил меня из огня, а его из глины“. Аллах сказал: „Низвергнись отсюда! Негоже тебе превозноситься здесь. Изыди, ибо ты — один из униженных“» (7:11–13). Во второй суре «Аль-бакара» («Корова») сказано: «Вот твой Господь сказал ангелам: „Я установлю на земле наместника“. Они сказали: „Неужели Ты поселишь там того, кто будет распространять нечестие и проливать кровь, тогда как мы прославляем Тебя хвалой и освящаем Тебя?» Он сказал: „Воистину, Я знаю то, чего вы не знаете“» (2:30).** Кроме того, Коран повествует, что также Аллах наделил человека Своим духом. Как отмечал мусульманский мыслитель Али Шариати, глина является символом пассивности, апатии, покорности человека сильным мира сего[1], его конформизма и приспособления к среде, божественный дух же является полюсом свободы, активности, творчества. Именно благодаря духу человек способен к *свидетельствованию,* которое возможно через осознание своего нетождества окружающему миру, способности к противопоставлению себя внешнему и его трансформации — в частности к тому, чтобы встать в оппозицию по отношению к существующему обществу и волевым усилием[2] реально, революционно изменить существующее положение дел, устранить несправедливость в отношениях между людьми. В этом и заключается смысл свободы, дарованной человеку. Гейдар Джемаль в «Манифесте нового интернационала» пишет: «Свобода как безусловное различение „точечной экзистенции внутреннего“ и „протяженного внешнего“ — это и есть подлинное бытие конкретного смертного человека, осознающее себя *бытие нетожества*

---

[1] В целом «глиняность» в коранической терминологии является синонимом материальности, и — шире — реальности.

[2] Джихад переводится именно как «усилие».

всему». Поэтому Св. Коран, говоря о наместничестве человека, повествует и об этой его избранности. Однако наместником человек становится именно в силу внутренней амбивалентности, противоречивости собственной природы, более того, он способен осуществлять возложенную миссию не только в силу наличия духа, но и поскольку он обладает телом, плотью со всеми присущими ей свойствами. Человек является носителем экзистенциальной драмы, глубокого внутреннего противоречия. Он одновременно и инструментален, исключительно несамодостаточен, и избран, выделен из окружающего мира, противопоставлен внешнему, что в одинаковой степени обусловлено тем, что он призван к наместничеству. И эта миссия возложена на человека именно в силу наличия этого внутреннего диссонанса, котла противоречий[1] — более того, согласно исламу он специально был создан Аллахом именно таким, чтобы быть Его орудием. В Коране есть аят: **«...И сражайтесь на пути Аллаха своим имуществом и своими душами» (9:41)** — *«...ва джахидуу би амваликум ва анфусикум»* **—** таким образом, там не сказано, что человек должен бороться со своей душой, против нее, он должен бороться *своей душой, посредством нее*[2]. Нафс так же, как и дух (ар. «рух»), становится орудием Провидения. И несмотря на то что душа влечет ко злу, что «естественный человек» отнюдь не является мусульманином[3] и находится в убытке, человек не должен подавлять нафс и свои потаенные, темные страсти[4]. Ислам предлагает человеку пойти иным путем — не быть рабом своих страстей, а господствовать над ними, инструментализировать свое тело, свои страсти, свои наклонности, в том числе и присущую ему способность проливать кровь, чтобы все это служило его джихаду, и прежде всего борьбе против несправедливости и тирании (коранич. «зульм»). **«Строго держитесь справедливости, свидетельствуя пред Аллахом, даже против самих себя, или родителей, или близких» (4:135),** — приказывает Коран. Известен также аят суры «Ан-Ниса» («Женщины»): **«Отчего вам не сражаться на пути Аллаха и ради слабых мужчин, женщин и детей, которые говорят: „Господи наш! Выведи нас из этого селения, жители которого тираны, и дай нам от Тебя покровителя, и дай нам от Тебя помощника“» (4:75). «О рабы Мои, поистине, Я запретил несправедливость Себе и сделал ее запретной меж вами, так не притесняйте же друг друга!..»** — гласит священный хадис, хадис кудси[5], упомянутый, в частности, у Муслима и цитируемый ан-Навави в книге «Сорок хадисов». Пророк Мухаммад (СААС) сказал: *«Бойтесь притеснений, ибо в День воскресения притеснения обернутся мраком»* (Муслим). Известно также высказывание имама Али (АС): *«...Ничто так не ведет к утрате благосклонности Аллаха и не приближает Его возмездие, как гнет и несправедли-*

---

[1] В данном случае нелишне вспомнить тезис Гегеля о том, что противоречие является критерием истинности.

[2] Об этом свидетельствует употребление арабского предлога «би».

[3] Об этом свидетельствует аят *«Он сотворил человека из капли, и после этого он откровенно препирается»* (16:4).

[4] Это бесполезно — как мы знаем благодаря развитию психологии, это лишь усиливает тайную власть этих импульсов и влечений над человеком и еще больше ставит его в кабальную зависимость от них.

[5] Такое название получают предания, которые считаются не транслирующими высказывания Пророка (СААС), но содержащими слова Аллаха, по тем или иным причинам не вошедшие в Коран.

вость, ибо Аллах чутко внемлет мольбам обиженных и пристально следит за обидчиками» («Нахдж-уль-балага», послание 53). Данные хадисы достаточно красноречиво свидетельствует о том, что эксплуатация, угнетение является наихудшим проявлением куфра, и джихад есть противодействие зульму, а не нафсу. Борьба со злом вне себя явяется приоритетной задачей мусульманина, что подтверждается сотнями коранических аятов[1], Сунной Пророка (СААС) и праведных имамов (АС), недаром одной из неотъемлемых основ ислама (фуру-уд-дин) является принцип «ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахи 'ани-л-мункар» (поощрение добра и противостояние злу). В частности, существует обладающий непререкаемым авторитетом, абсолютно достоверный хадис о джихаде, признаваемый как шиитами (он приведен в томе 16 книги «Вас'ил аш-шиа»), так и суннитами (упоминается в «Сахихе» Муслима): *«Святой Пророк (СААС) сказал: „Тот, кто станет свидетелем недозволенного деяния, должен пресечь его, если сможет, делом, а если не сможет, то словом, а если не сможет и словом, то пусть восстанет против него сердцем"».* В другом переводе[2] этот хадис звучит следующим образом: *«Посланник Аллаха (СААС) сказал: „Пусть тот из вас, кто увидит порицаемое, изменит это собственноручно, если же он не сможет (сделать) этого, (пусть изменит это) своим языком, а если не сможет (и этого), то — своим сердцем, и это будет наиболее слабым (проявлением) веры"».* Важно отметить, что термин «порицаемое» необходимо подвергать максимально широкой трактовке, понимая под ним не только отдельные проступки и нарушения предписаний шариата (хотя и их тоже), но и любые проявления несправедливости в международной политике, все аспекты угнетения, которому подвергает человека Система. Только такой подход будет правильным с точки зрения шариата. И данный хадис указывает на конкретные способы ведения борьбы с этим злом. Так, высшим ее проявлением является джихад руки, далее по значимости следует джихад языка, и наименее предпочтительным является джихад сердца, который опять-таки подразумевает не «борьбу с нафсом», а внутреннее осуждение и неприятие зла человеком. Таким образом, все эти формы джихада представляют собой выстроенные в иерархию методы революционной борьбы. Помимо всего сказанного, важно упомянуть и о том, что предпринимаются попытки возвести джихад языка в ранг наивысшей формы джихада — в качестве аргумента приводятся слова Пророка (СААС): *«Лучший джихад — это правдивое слово, брошенное в лицо несправедливому тирану».* Однако, согласно Корану, Аллах превыше всего ценит реальное действие: **«Велико отвращение Аллаха к тому, чтобы вы говорили то, чего не делали бы» (61:3), «Тех же, кто уверовали и совершали добрые дела, Мы причислим к добропорядочным» (29:9), «Ведь те, которые уверовали и совершали добрые дела, суть самые лучшие твари» (98:7), «Тем, которые уверовали и совершали добрые дела, мы простим их прегрешения и воздадим им за самое лучшее из того, что они совершили» (29:7).**

Все приведенные мною хадисы и аяты Св. Корана камня на камне не оставляют на цитируемых суфиями и клерикалами преданиях о «борьбе с нафсом как о лучшем джихаде». Очевидно, что все эти хадисы вымышлены и насквозь

[1] По этому поводу можно цитировать целые суры.

[2] Разные варианты перевода отражают смысловые нюансы данного предания.

фальшивы. Концепция «борьбы с нафсом» совершенно не вписывается в исламскую антропологию, в контекст мусульманского понимания природы и предназначения человека и даже шире — в ислам как таковой. «Борьба с нафсом», подавление плоти и «плотской души», всех пороков и слабостей оборачивается установкой на перспективу самообожения, присущую христианству (разумеется, историческому, а не аутентичному), квинтэссенцией которого является тезис «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». С точки зрения ислама это — ширк (многобожие). Кроме того, борьба с нафсом предполагает совершенствование не духа, а глины, поскольку, согласно Корану, глина бывает как «грубой» (аспекты телесности), так и «субтильной» (душевные, морально-этические стороны человеческой натуры»): **«Мы сотворили человека из сухой звонкой глины, полученной из видоизмененной грязи» (15:26).** Это очень сложный для толкования и вместе с тем чрезвычайно важный аят, обладающий некоторыми нюансами смысла. Так, изначальная грязь — это глина, смешанная с водой, сухая звонкая глина — это грязь, подвергнутая шлифовке и гончарной обработке при помощи огня. Первая, таким образом, представляет собой наиболее брутальную, сугубо физиологическую грань плоти, вторая же обозначает психические, этические, индивидуальные особенности, способности, задатки, черты характера, которые Пророк (СААС) якобы был призван совершенствовать. Аят четко акцентирует, во-первых, психофизическое единство человека, и, во-вторых, указывает на то, что моральные качества, позитивная мораль, «положительные» черты характера суть аспекты глины. Поэтому они не имеют никакого отношения к духовности, а потому стержнем ислама не может быть призыв ни к их совершенствованию, ни к их подавлению и борьбе с ними, ибо они не самоценны, а так же инструментальны, как и само тело. Борьба с нафсом предполагает бесконечное укрепление и ублажение этой «тонкой глины». Все это в конечном итоге чревато гуманизмом — а ислам принципиально антигуманен, поскольку он постулирует инструментальность человека и отвергает поклонение обожествленному человечеству. Кроме того, как справедливо отметил Гейдар Джемаль в своем выступлении «Неоленинизм в XXI веке», гуманизм является идеологической основой Системы, ибо она возникает, когда человечество начинает мыслить себя в качестве абсолютно самодостаточной данности. По словам мыслителя, «когда человечество приходит к Системе, оно объявляет устами борзописцев и идеологов, что человечество есть некий феномен, существующий ради себя. Оно просто есть и все! И это самоценность». В связи с этим Джемаль дает весьма глубокое и емкое определение Системы: «Системой называется такая организация общества, которая состоит из баланса, сочетания групп населения, социальных групп, единственная роль которых заключается в переводе чистого количества в человеческий фактор, а человеческого фактора в чистое количество. Под чистым количеством мы имеем в виду наиболее обобщенную социальную форму количества — *деньги*». Вместе с тем исламский философ подчеркивает, что «сущность революции — это восстание против человеческого фактора. Если революция восстает против золота, если революция восстает против количества, то она не может не восставать против человеческого фактора: она должна быть антигуманной. Антигуманизм есть сакральный метафизический пафос революции». Подлинный, аутентичный, революционный политический ислам восстает против Системы и против человеческого фактора.

Но это предполагает лишь осознание того, что, как сказал Гейдар Джемаль, «человечество является одновременно центром и инструментом, и некоей точечной центровой позицией и вместе с тем механизмом для реализации неких задач, которые, по большому счету, этому человечеству неведомы». Доктрина «борьбы с нафсом», напротив, призвана к тому, чтобы увести человека от реальной борьбы и подтолкнуть его к обожествлению человеческого фактора (потому что противодействие нафсу оправдано именно в свете такой перспективы), то есть к ширку, квалифицируемому в исламе в качестве одного из самых страшных грехов.

Важно подчеркнуть, что с точки зрения ислама моральное самосовершенствование, а именно «борьба с нафсом», во-первых, бессмысленна, во-вторых, бесполезна. Бессмысленна она потому, что в исламе полностью безгрешными (то есть относящимися к той категории мусульман, которые называются мухсинами) считаются лишь великие пророки (Адам, Нух, Ибрахим, Муса, Иса и Мухаммад — мир им) и Ахл-уль-бейт (Люди дома Пророка Мухаммада (САAC), о чем говорится в аяте: **«...О обитатели дома! Аллах желает лишь избавить вас от скверны и очистить вас полностью» (33:33)).** Таким образом, как сообщает Коран, они стали таковыми не потому, что достигли крайней степени морального совершенства посредством «борьбы с нафсом», а поскольку сам Аллах очистил их, причем в данном случае Он преследовал конкретную цель: непогрешимость была необходима пророкам и имамам для точной передачи Откровения и последующего его сохранения. В то же самое время борьба с нафсом и бесполезна, поскольку, как мы уже выяснили, целью мусульманина является не святошество, не ханжеская добродетель, а джихад, ведомый против зульма. В одном из хадисов, упомянутых у Аль-Бухари и Муслима, а также в книге ан-Навави «Сорок хадисов» говорится: *«Избегайте того, что я запретил вам, а из того, что я вам повелел, делайте, что можете...»* По мнению факихов, данный хадис ложится в основу шариатского принципа, согласно которому недопущение зла и запретного более приоритетно, нежели приобретение какой-либо личной выгоды или пользы. Обычно этот принцип иллюстрируется примерами из области повседневной жизни мусульман — так, нельзя заниматься ростовщичеством, торговлей спиртным, даже если это может сулить мусульманину личную выгоду, благосостояние, комфорт, новые возможности и т. д. Однако в целом очевидно, что противостояние злу важнее, нежели личное самоусовершенствование — в конечном счете обратной стороной «борьбы с нафсом», ее подоплекой является стремление к той же личной выгоде, правда, в ином, более «тонком» и рафинированном ее варианте. Хадис кудси гласит: *«Имам Бакир (АС), пятый имам, сказал: „В откровении, ниспосланном пророку Шуайбу (Иофору), Аллах Великий и Всемогущий сказал: 'Я подвергну мучительному наказанию сто тысяч человек твоих соплеменников: сорок тысяч злодеев и шестьдесят тысяч праведников'". Шуайб (АС) спросил, обращаясь к Аллаху: „О Господи, хорошо, первые — злодеи, а за что же праведников?" И Аллах открыл ему: „Они попустительствовали тем, кто творил богопротивные дела, и не разгневались, зная о моем гневе"»* (Аль-Кафи. Т. 5). Эти праведники, видимо, усиленно боролись с собственным нафсом, скрупулезно подбирали свой гардероб, следили за длиной штанов, за тем, чтобы из-под платков не выбивались капризные локоны, недозволенная пища не попадала им в рот даже случайно, с языка не слетало ни одно бранное слово, при виде красивой дамы у

них возникало лишь страстное желание потщательнее ее укутать, они самозабвенно постились, были благостны и слащавы в своих речах и млели от собственной благодетели и необычайной душевной доброты и изнеженности. Однако эти люди безропотно подчинялись алчным и бесстыдным, развратным правителям, сквозь пальцы смотрели на все их бесчинства, на страдания угнетенных мира, на притеснение людей и их беспощадную эксплуатацию, на чудовищную пропасть между богатыми и бедными, не выступая против несправедливости мира и занимаясь исключительно тренировкой собственной праведности. (Как характерна эта картина и для современности!) Ислам не является религией индивидуального спасения, потому всем этим праведникам нисколько не поможет их святошество и ханжеская добродетель. Мусульманин обязан бороться против системы угнетения всеми силами, не страшась ни смерти, ни тюрьмы (*«Господи! Темница мне милее того, к чему они меня призывают...» (12:33)»*). А если мусульманин со всеми его недостатками и слабостями встал на путь сопротивления несправедливости и тирании и погиб на этом пути, став шахидом, ему прощаются все его грехи, оплошности, пороки, дурные наклонности и проступки. Именно шахид, а не «человек, поборовший свой нафс», является совершенным мусульманином. В Коране сказано: **«Не говорите о тех, кто погиб на пути Аллаха: „Мертвецы! “ Напротив, они живы, но вы не ощущаете этого» (2:154).** Известны и следующие изречения Пророка (СААС): *«Любую добродетель можно превзойти, кроме одной: когда верующий (сражающийся против врагов ислама, убивающих мусульман) погибает во имя Аллаха Всемогущего и Достославного»* (Бихар аль-анвар), *«Капля крови, пролитая во имя Аллаха Великого и Всемогущего, для Него дороже всего на свете».* Интересно, а как можно стать шахидом в процессе «великого джихада», то есть «борьбы с собственным нафсом»?..

Почему именно шахид, человек, избравший смерть во имя Аллаха, является высшим типом мусульманина? Какова в этом случае внутренняя логика коранического послания? Лучшее объяснение данному факту дал Гейдар Джемаль. В статье «Смерть как знак Бога» он пишет: «В предыдущих исторических проявлениях Откровений принцип центрирования смерти был обречен на тактический проигрыш, поскольку в них не был акцентирован другой, очень важный момент, без которого он не может существовать, — принцип властвования. Суть этой взаимосвязи в том, что смерть и власть являются двумя сторонами одного и того же. Воля к смерти, которая является жертвенной, пассионарной моделью высшего религиозного типа, также является и волей к власти. Во всех предыдущих манифестациях этой пассионарности воля к смерти обязательно была связана с идеей ухода, бегства. Ислам разрешил эту тему в Хиджре Пророка, которая является не бегством от мира, а динамическим переходом от состояния пассивности к состоянию абсолютной активности, от статуса мусульман в Мекке, где они были гонимым меньшинством, до статуса мусульман в Медине, где они стали центром активной иррадиации, распространяющейся на весь мир, центром воли к власти. Так впервые воля к смерти возвратила к себе вторую исконную половину — волю к власти. В эти времена появился и высший тип мусульманина, по которому должна выстраиваться вся умма, тип шахида — воина, мученика и героя. Там же впервые приходит убежденность в том, что смерть как свидетельствование, смерть в бою есть креативное утвер-

ждение модели властвования как вертикального присутствия Иного в человеческой субстанции».

В контексте всего сказанного мы можем понять подлинный смысл столь часто цитируемых суфиями аятов **«...Аллах не отменяет милость, которую Он оказал людям, пока они сами не изменяют того, что в их душах» (8:53)** — *«...Аллаху лем йаку мухайира ни'аматан ан'амахэ 'аля каумин хэййа йухайируу мэ* ***би анфусихим****...»*, **«Воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они не изменят себя» (13:11)** — *«Аллаху ле йухайиру мэ би каумин хайа йухайируу мэ* ***би анфусихим****»*. Очевидно, что милость, оказанная Аллахом людям, — это избранность человека в качестве наместника, свобода выбора, которая ему предоставлена, а также многие другие дары (все то прекрасное, что есть в этом мире). «Би анфусихим» буквально означает «их душами», в этом случае — «с душами». Таким образом, в аяте не говорится о борьбе против души, ее уничтожении духом. «Переменить то, что в их душах» — означает изменить ният, произвести тот самый решающий экзистенциальный выбор. Аят 53 суры «Ан-анфаль» («Военные трофеи») посвящен именно нияту — намерению, т. е. определенному волевому и интеллектуальному усилию. Поскольку мусульманин инструментализирует собственные природные задатки, это требует от него сосредоточенности и тренировки воли, наращивания и укрепления собственной пассионарности, воли к смерти, власти, борьбе, самопожертвованию. Именно в силу этого человек противопоставляет себя среде, начинает активно на нее воздействовать, оппонировать ей — иными словами, полноценно выполняет возложенную на него задачу наместничества и свидетельствования и перестает быть тленным, презренным существом, простой вещью среди вещей. Согласно Корану, человек обладает свободной волей, а Сунна сообщает нам, что дела человека оцениваются и по его намерению, и по конечным результатам. Человек производит некий экзистенциальный выбор (у него появляется определенное намерение, он намечает для себя собственный проект), и этот выбор предопределяет его положение перед Аллахом. Сделав выбор в пользу ислама, человек обязан перманентно активно подтверждать преданность избранному пути всеми возможными способами, грубо говоря, подтверждать, что он не только осознал собственную инструментальность, но и стремится быть хорошим инструментом — и только тогда и его статус, и объективное положение дел резко изменится. Существует множество примеров из истории ислама, иллюстрирующих упомянутый аят, но лучший из них — хиджра, реальное действие, предпринятое Пророком Мухаммадом (СААС) и его сподвижниками, в результате которых резко изменился и статус уммы как политического субъекта, была построена модель исламского джамаата — Мединская община, в результате чего политическая конъюнктура и расстановка сил стали радикально иными, а потому перед уммой открылись новые перспективы влияния и трансформации окружающей среды. Широко известен аят Корана: **«Мы сделали вас общиной, придерживающейся середины (ар. „умматан васатан“), чтобы вы свидетельствовали обо всем человечестве, а Посланник свидетельствовал о вас самих...» (2:144). Существенный** недостаток многих русских переводов заключается в том, что выражение «умматан васатан» в переводе с арабского означает не «община, придерживающаяся середины» и не «община, избегающая крайностей», а именно «община посредствующая». Так, в работе «Джихад и

шахадат» Али Шариати писал: «Мы обычно думаем, что наименование „умматан васатан“ относится к умеренному обществу, то есть к обществу, в котором нет расточительности или мелочности, которое не погрязло в материальном в ущерб духовному. Это — общество, где есть место и духу, и материи. Оно „умеренно“; но, принимая во внимание вопрос о миссии этой уммы, для данного выражения значение васатан („посредствующий“) не является существенным. Его смысл — намного более возвышенный. Он состоит в том, что мы, будучи уммой, призваны стать осью времени; то есть мы не должны быть группкой людей, населяющих уголок Ближнего Востока и вращающихся вокруг самих себя, при этом оставаясь в стороне от судьбоносных и жизненно важных событий, которые влияют на все и определяют настоящее человечества и историю завтрашнего дня. Мы, постоянно поглощенные снисходительностью к собственным слабостям, не должны пренебрегать этой [возложенной на нас] ответственностью. Наша миссия — быть в центре поля. Мы должны быть не обществом гаибов (гаиб — „отсутствующий“, в противоположность шахиду), которое является изолированным и псевдомутазилитским, а уммой, находящейся посреди Востока и Запада, между Правым и Левым, между двумя полюсами, иными словами, в центре поля. Шахид — именно такая фигура. Он присутствует на всех полях. Умматан васатан представляет собой общество, находящееся в центре всех сражений; у него есть универсальная миссия. Оно не является изолированным, закрытым и удаленным сообществом. Это — общество шахидов». В Коране есть и еще один важный аят, посвященный миссии уммы и иллюстрирующий упоминавшийся принцип «ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахи 'ани-л-мункар»: **«И образуется из вас община, которая будет призывать к добру, побуждать к благому и отвращать от дурного. И будет таким людям блаженство» (3:104).**

...Суфиям, усиленно тиражирующим сфабрикованный хадис о переходе от малого джихада к большому, никогда не обойти ни общеизвестных фактов (в современном мире никак не меньше несправедливости, нежели во времена Пророка (СААС)), ни достаточно недвусмысленных коранических аятов. Так, в Св. Коране дается ясное представление, что зло, несправедливость, тирания неизбежно находится вне человека — в других людях, в обществе, государстве. Поэтому джихадом мусульманина не может быть исключительно моральное самосовершенствование, необходимо противодействие злу, которое находится вне человека. **«Если бы не сдерживал Аллах одних людей другими, то расстроилась бы земля. Но Аллах преисполнен милости к Своим мирам» (2:251)**, — гласит аят Корана, который также возвещает о неизбежности политической борьбы. **«...И тогда Мы сказали: „Низвергнитесь и будьте врагами друг другу! “ Земля будет для вас обителью и предметом пользования до определенного срока» (2:36).** Кроме того, известно, что в Коране говорится о двух противодействующих партиях: **«Те, которые уверовали, сражаются на пути Аллаха, а те, которые не уверовали, сражаются на пути тагута. Посему сражайтесь с помощниками сатаны. Воистину, козни сатаны слабы» (4:76)**, в Коране особый акцент делается на восхвалении Хизбулла — партии Аллаха: **«Аллах доволен ими, и они довольны Им. Они являются партией Аллаха. Воистину, партия Аллаха — это преуспевшие» (58:22). «Сражайтесь с ними, пока не исчезнет искушение и пока религия не будет полностью посвящена Аллаху» (8:39),**

«Не повинуйся же кяфирам, а упорно борись с ними им (Кораном)» (25:52) — таковы категорические приказы, которые даются мусульманину. Целиком и полностью абсурдно утверждение некоторых приверженцев «борьбы с нафсом», что справедливость восторжествует тогда, когда все люди примут ислам и будут совершенствовать себя на основе мусульманской этики, ведь в Коране четко обозначено, что большинство людей не уверуют.

Это отнюдь не значит, что любой человек, не являющийся мусульманином, автоматически зачисляется в стан «партии тагута» — если он не проявляет враждебности по отношению к исламу и целям мусульман, то не является «объектом джихада». Об этом важно упомянуть в условиях нынешнего нагнетания истерии и панического страха перед «жуткими исламистами-террористами». Существуют аяты: «**О вы, которые уверовали! Когда отправитесь в поход за Аллаха, будьте осмотрительны, и не говорите тому, кто обратился к вам с миром: „Ты неверный"…» (4:94), «Аллах не запрещает вам проявлять доброту и придерживаться справедливости по отношению к тем, кто не сражался с вами из-за религии и не изгонял вас из ваших домов; поистине, Аллах любит справедливых.Аллах запрещает вам дружить только с теми, которые сражались с вами из-за религии, выгоняли вас из ваших жилищ и способствовали вашему изгнанию. А те, которые берут их себе в помощники и друзья, являются беззаконниками» (60:8–9)**, — не говоря уже о том, что целые категории немусульман, в частности Люди Книги, по шариату должны находиться под защитой мусульман. Как писал Сейид Кутб в труде «Вехи», «праведный путь заключается в уничтожении всех тиранов на всей земле, приобщении всех людей к поклонению только Аллаху и избавлении людей от порабощения иными рабами во имя поклонения Господу рабов, причем не путем насильственного обращения в ислам, а путем предоставления им свободы в отношении вопроса о принятии этой религии после ликвидации господствующих политических систем или путем введения для них обязательного военного налога. Люди заявляют о своем подчинении и лояльности, и полностью свободны в том, входить им в лоно этой религии или нет». Аятолла Хомейни совершенно правильно заметил, что Исламская революция направлена на защиту не только мусульман, но и всех обездоленных мира, страдающих от беспредела мировой, прежде всего капиталистической, тирании. Для мусульман вполне приемлемы и необходимы альянсы с другими нонконформистскими левыми и правыми силами, поскольку существует общий враг — мировая олигархическая верхушка.

Что Коран говорит о перспективах этой борьбы? Согласно исламу, зло в конечном итоге будет повергнуто и справедливость восторжествует не только в будущей жизни, но и в этом мире справедливость в отношениях между людьми будет установлена. Относительно партии тагута в Коране сказано: **«Эта группа будет разбита, и они обратятся вспять» (54:45).** Моделью справедливого «общества» служит джамаат (совет), являющийся тотальной альтернативой обществу как Системе. В истории ислама архетипическим джамаатом была Мединская община, а в дальнейшем большевики, сами того не осознавая, реанимировали эту идею при создании советов. Ислам очерчивает основные принципы построения этого общества: отсутствие эксплуатации в любом ее виде (на этот счет уже процитировано достаточно хадисов), интернационализм, братство и единство мусульман **(«Крепко держитесь все вместе за вервь Аллаха и не**

разъединяйтесь: помните милость Аллаха к вам» (3:103), *«Мусульманин мусульманину брат, и он не должен ни притеснять его, ни оставлять без помощи...» (Аль-Бухари)*, мягкость и сочувствие мусульман по отношению друг к другу (*«Остерегайтесь плохо думать (о людях), ибо, поистине, дурные мысли — это самые лживые слова, и не разузнавайте, и не шпионьте, не соперничайте друг с другом, откажитесь от взаимной ненависти, не поворачивайтесь друг к другу спиной и будьте рабами Аллаха и братьями» (Аль-Бухари, Муслим), «Не завидуйте друг другу, не взвинчивайте цену, откажитесь от взаимной ненависти, не перебивайте торговлю друг другу, и будьте братьями, о рабы Аллаха, ведь мусульманин мусульманину брат, и поэтому не должен никто из мусульман притеснять другого, ни оставлять его без помощи, ни относиться к нему с презрением, а богобоязненность скрыта здесь!» (Муслим)*, соблюдение норм взаимоотношений между людьми, предписываемых шариатом, запрет на спекуляцию и ростовщичество (*«Не питайтесь ростом,* **вновь и вновь удваиваемым. Бойтесь Аллаха, и вы, наверное, будете счастливы» (3:130),** недопустимость концентрации капитала в чьих-либо руках, имущественного расслоения людей (**«Тем, кто скапливает золото и серебро, а не расходует их на пути Аллаха, возвести о мучительной каре» (9:34), «...они спрашивают тебя, что им растрачивать. Скажи: „Излишек“. Так разъясняет вам Аллах Свои знамения — может быть, вы призадумаетесь» (2:219),** *«Не является верующим тот, кто насыщается в то время, когда его сосед остается голодным» (хадис приведен у ат-Табарани и Абу Йаля)*) — в частности, этому служит имущественный налог закят (третий столп Ислама), которым облагаются люди, достигшие определенного шариатом уровня благосостояния: **«Бери с имуществ их милостыню, делающую их чистыми и безгрешными...» (9:103)**. Некоторые теоретики политического ислама даже полагают частную собственность абсолютно запретной (такова точка зрения Али Шариати), другие считают такой радикальный вывод теологически необоснованным и полагают, что перечисленных выше мер достаточно для поддержания справедливости. Однако ислам полагает недостаточным соблюдение справедливости лишь в сфере экономики — он предоставляет право политической власти в умме наиболее жертвенно-пассионарным, активно-творческим людям революционно-кшатрийского типа: **«Неужели утоление жажды паломника и содержание Заповедной мечети вы приравниваете к деяниям тех, кто уверовал в Аллаха и в Последний день и сражался на Его пути? Они не равны перед Аллахом, и Аллах не ведет прямым путем несправедливых людей» (9:19)**. Таким образом, законы шариата предназначены для регуляции политических, правовых и экономических отношений между членами джамаата и регламентации его взаимодействия с внешним миром, а вовсе не являются инструкцией по «борьбе с нафсом».

Пророки единобожия не призывали к борьбе с нафсом

Полемизируя со сторонниками «борьбы с нафсом», мы не должны забывать, что для подавляющего большинства приверженцев данной концепции крайне болезненной является тема неизбежной политической окраски исламского вероучения. Многие из них яростно отрицают политическую сущность ислама,

утверждая при этом, что миссия монотеистических пророков имела исключительно морально-просветительский характер, что они всего лишь призывали людей развивать в себе позитивные качества характера, бороться с собственными недостатками и «плотскими устремлениями», посвящать себя нравственному самоусовершенствованию и борьбе с коварным и изощренным нафсом. Эти люди утверждают, что никакой политической подоплеки у деятельности пророков не было, что они были посланы исключительно для того, чтобы смягчить нравы и предложить некие новые чисто этические нормы.

Для того чтобы подвергнуть эти тезисы критическому рассмотрению и отразить собственно мусульманскую точку зрения на данный вопрос, целесообразно опять-таки обратиться к Корану. Как Святая Книга ислама освещает задачи и поле деятельности пророков? Что они проповедовали для людей, племен, народов? **«Мы отправляли посланников, которые говорили на языке своего народа, чтобы они давали им разъяснения...» (14:4)**, — сообщается в суре «Ибрахим». Каков характер этих наставлений? В Коране пророки не выступают в роли учителей морально-этического просветления и самоусовершенствования — они являются в образе религиозно-политических проповедников и вождей. Основные параметры их деятельности — призыв к единобожию, передача Откровения, изложение основ ислама и принципов отношений между людьми, противодействие клерикально-жреческому фактору. Однако ни один мусульманский пророк (мир им) не призывал к «борьбе с собственным нафсом» — такая формулировка в Коране начисто отсутствует.

Первоочередная задача пророков заключалась в призыве к единобожию (таухид). Об этом свидетельствуют многочисленные суры и аяты.

«Мы послали Нуха к его народу, и он сказал: „О мой народ! Поклоняйтесь Аллаху, ибо нет у вас другого божества, кроме Него. Я боюсь, что вас постигнут мучения в великий день“» (7:59),

«Мы отправили к адитам их брата Худа. Он сказал: „О мой народ! Поклоняйтесь Аллаху, ибо нет у вас другого божества, кроме Него. Неужели вы не устрашитесь?“» (7:69),

«Мы отправили к самудянам их брата Салиха. Он сказал: „О мой народ! Поклоняйтесь Аллаху, ибо нет у вас другого божества, кроме Него. К вам явилось ясное знамение от вашего Господа. Эта верблюдица Аллаха является знамением для вас. Позвольте ей пастись на земле Аллаха и не причиняйте ей зла, а не то вас постигнут мучительные страдания. Помните о том, как он сделал вас преемниками адитов и расселил вас на земле, на равнинах которой вы воздвигаете дворцы, а в горах высекаете жилища. Помните о милостях Аллаха и не творите на земле зла, распространяя нечестие“» (7:73–74),

«Мы отправили к мадьянитам их брата Шуайба. Он сказал: „О мой народ! Поклоняйтесь Аллаху, ибо нет у вас другого божества, кроме Него. К вам явилось ясное знамение от вашего Господа. Наполняйте же меру и весы сполна, не придерживайте имущества людей и не распространяйте нечестия на земле после того, как на ней был наведен порядок. Так лучше для вас, если только вы являетесь верующими. Не садитесь на дорогах, угрожая и сбивая с пути Аллаха тех, кто уверовал в Него, и пытаясь исказить его. Помните, что вас было мало, а Он приумножил ваше число. По-

смотри же, каким был конец злодеев! Если одна часть из вас уверовала в то, с чем я послан, а другая не уверовала, то потерпите, пока Аллах не рассудит между нами, ибо Он — наилучший из судей“» (7:85–87).

«Ибрахим был одним из его приверженцев. Вот он пришел к своему Господу с непорочным сердцем. Он сказал своему отцу и всему народу: „Чему вы поклоняетесь? Неужели вы жаждете других богов, помимо Аллаха, измышляя ложь? И что вы знаете о Господе миров?“ Потом он бросил взгляд на звезды и сказал: „Я болен“. Они отвернулись от него, обратившись вспять. Он украдкой пробрался к их богам и сказал: „Не поесть ли вам? Что с вами? Почему вы не разговариваете?“ Он подошел к ним и стал бить их десницей. Они (язычники) направились к нему второпях. Он сказал: „Неужели вы поклоняетесь тому, что сами высекаете? Аллах сотворил вас и то, что вы делаете (или Аллах сотворил вас, и сами вы ничего не делаете; или Аллах сотворил вас. Что же вы делаете?) “. Они сказали: „Соорудите для него строение и бросьте его в огонь!“ Они замыслили против него козни, но Мы сделали их нижайшими» (37:83–98),

«Ильяс также был одним из посланников. Он сказал своему народу: „Неужели вы не устрашитесь? Неужели вы взываете к Балу и оставляете Самого прекрасного из творцов — Аллаха, Господа вашего и Господа ваших отцов?“» (37:123–126).

В Коране также подробно рассказывается о пророке Мусе (АС), выступившем вначале против Фараона и его государства, а затем и против собственного народа, поклонившегося золотому тельцу. Священный Коран описывает это следующим образом: **«Мы переправили сынов Исраила (Израиля) через море, и они прибыли к народу, который был предан своим идолам. Они сказали: „О Муса! Сделай нам божество, такое же, как у них“. Он сказал: „Воистину, вы — невежественные люди. У этих людей погублено будет то, что они исповедуют, и тщетно будет то, что они совершают“. Он сказал: „Неужели я стану искать для вас другое божество, кроме Аллаха, Который возвысил вас над мирами». Вот Мы спасли вас от рода Фараона. Они подвергали вас ужасным мучениям, убивали ваших сыновей и оставляли в живых ваших женщин. Это было для вас великим испытанием (или великой милостью) от вашего Господа“» (7:138–141)».** Люди, тем не менее, не вняли словам Мусы, пытавшегося пресечь проявления конформизма и желания приспособиться к окружающей среде. **«В отсутствие Мусы его народ сделал из своих украшений изваяние тельца, который мычал. Разве они не видели, что он не разговаривал с ними и не наставлял их на прямой путь? Они стали поклоняться ему — и были несправедливы» (7:147).** В связи с этим в Коране приводится свидетельство Аллаха: **«На тех, которые стали поклоняться тельцу, падут гнев их Господа и унижение в мирской жизни. Так Мы воздаем тем, кто измышляет ложь» (7:152).**

Эпизод с поклонением (золотому) тельцу, которому Коран уделяет внимание, весьма знаков и красноречив. Не случайно Гейдар Джемаль в уже упомянутом мною выступлении указывает: «Сегодняшний мир (т. е. капиталистический мир, в котором Система практически победила. — *А.Е.*) исповедует религию золота. Эта религия пришла к нам от финикийских жрецов. Эта религия золота является самой страшной тайной мирового правительства, которое существова-

ло практически всегда». Таким образом, важным компонентом проповеди единобожия пророками являлось восстание против религии золота, что не может не иметь значения для современного мусульманина, задавшегося вопросом о том, с чем, кем и как он должен бороться. В чем же сущность исповедания таухида? Сейид Кутб в своей книге «Вехи на пути» поясняет: «Объявление господства Аллаха, и никого иного, над обитателями этого мира означает, что во всех видах, формах, порядках и системах человеческой власти произошла всеобщая революция, всеобщий бунт повсеместно на планете, где в той или иной форме власть принадлежит людям, иными словами, где божественное начало так или иначе узурпировано людьми. Дело в том, что принадлежность власти людям, когда источником власти являются сами люди, есть не что иное, как обожествление человечества, в результате чего одни люди становятся господами для других, помимо Аллаха». Таким образом, миссия пророков — призыв к таухиду — носила явственную политическую подоплеку. Они выступали против государств, правителей, сражались с оружием в руках, вели за собой массы, подвергались унижениям и гонениям (порой вплоть до физической расправы), являясь при этом носителями конкретной программы, которую мы охарактеризовали ранее. События вокруг послания почти всех пророков развивались приблизительно следующим образом: сначала пророк приходит к народу и его правителям, обвиняет в несправедливости и призывает к единобожию, знатные люди (!) и в целом власть имущие подвергают его осмеянию, подтверждают преданность собственным немым идолам и образу жизни, угрожают пророку, изгоняют его, затем им ниспосылается мучительное наказание. Приведем некоторые коранические примеры: **«Знатные люди из его народа, которые превозносились, сказали: „О Шуайб! Мы непременно изгоним тебя и тех, кто уверовал вместе с тобой, из нашего города, или ты вернешься в нашу религию“. Шуайб сказал: „Даже если это ненавистно нам? Мы возведем навет на Аллаха, если вернемся в вашу религию после того, как Аллах спас нас от нее. Не бывать тому, чтобы мы вернулись в вашу религию, если только этого не пожелает Аллах, наш Господь. Наш Господь объемлет знанием всякую вещь. Мы уповаем только на Аллаха. Господь наш! Рассуди между нами и нашим народом по справедливости, ведь Ты — наилучший из судей“. Знатные люди из его народа, которые не уверовали, сказали: „Если вы последуете за Шуайбом, то непременно окажетесь в числе потерпевших урон“. Их постигло землетрясение, и они оказались повергнуты ниц в своих домах (7:88–91). „После них мы направили Мусу с Нашими знамениями к Фараону и его знати, но они поступили с ними несправедливо. Посмотри же, каким был конец распространявших нечестие!“» (7:103).** Далее в Коране рассказывается история египетских колдунов и доказательств, приведенных Мусой (АС), в результате чего **«Колдуны пали ниц и сказали: мы уверовали в Господа миров, Господа Мусы и Харуна. Фараон сказал: „Вы уверовали в него без моего дозволения? Воистину, это — козни, которые вы задумали в городе, чтобы изгнать из него его жителей. Но скоро вы узнаете! Я отрублю вам руки и ноги накрест, а затем распну всех вас“» (7:120–124).** Затем последовали угрозы, Муса (АС) призвал мусульман к терпению и стойкости, а затем описывается исход противостояния: **«Мы поразили род Фараона засушливыми голодами и неурожаем плодов, дабы они помянули назидание» (7:129).** Про-

роки, гонимые собственными соплеменниками, не были одинокими учителями нравственности и мудрости, принятые, не отвергнутые из них становились религиозно-политическими вождями, имевшими множество сторонников: **«Сколько было пророков, рядом с которыми сражалось много набожных верующих! Они не пали духом оттого, что постигло их на пути Аллаха, не проявили слабости и не смирились. Ведь Аллах любит терпеливых» (3:146).**

Сейид Кутб предлагает наиболее общую, фундаментальную схему понимания таухида. В действительности следует обратить особое внимание на три наиболее важных аспекта послания исламских пророков, которые не вымышлены теоретиками политического ислама, а самим Кораном непосредственно сопрягаются с поклонением Аллаху в качестве неких неотъемлемых компонентов ислама.

Во-первых, следует выяснить, почему пророки были направлены к конкретным племенам, в силу чего эти народы подвергаются их критике, почему они навлекли на себя гнев Аллаха? Св. Коран четко указывает цель ниспослания пророков — призыв людей к справедливости: **«Мы послали наших посланников с ясными знамениями и низвели вместе с ними Писание и весы, чтобы люди стояли в справедливости» (57:25)**. Относительно провинившихся народов в Коране сказано: **«Неужели ты не видел, как Господь твой поступил с адитами — народом Ирама, обладавшим колоннами** (воздвигавшим высокие здания с колоннами или обладавшим могучим сложением и огромной силой. — *Комм. пер.*)**, подобных которым не было сотворено в городах? С самудянами, рассекавшими скалы в лощине? С Фараоном, владевшим кольями** (обладавшим множеством воинов, которые поддерживали его власть, подобно тому как колышки поддерживают шатер, или привязывавшим людей к кольям во время казни. — *Комм. пер.*)**. Они преступали границы дозволенного в городах и распространяли в них много нечестия. Тогда твой Господь пролил на них бич мучений. Воистину, твой Господь — в засаде** (предоставляет отсрочку грешникам, чтобы затем неожиданно наказать их за ослушание. — *Комм. пер.*)**» (89:6–12).** Люди, принадлежащие к этим племенам, были жестоки к пророкам, убивали и притесняли их. Коран говорит и о некоторых других грехах, кроме угнетения и эксплуатации людей. Прекрасной иллюстрацией в данном случае является история Лута: **«Мы отправили Лута, и он сказал своему народу: „Неужели вы станете совершать мерзость, которую до вас не совершал никто из миров? В похотливом вожделении вы приходите к мужчинам вместо женщин. Воистину, вы являетесь народом преступным“» (7:80–81).** Между тем в современном буржуазном обществе пропаганда гомосексуальных отошений по своему масштабу настолько назойлива и откровенна, что доходит до абсурдно-гротескных и комичных курьезов, не говоря о том, что под личиной апологии такой «свободной» любви настоящая любовь, страсть, секс между мужчиной и женщиной настолько девальвируется, что на смену им приходит даже не вакханалия случайных хаотичных связей, но и замещается уродливыми, противными до тошноты суррогатами (излишне упоминать, что такая ситуация характерна не только для современного мира, но точно такая же атмосфера царила и в те далекие времена, когда жили пророки). Если же вспомнить, насколько гомосексуализм распространен в высших кругах мировой элиты, в клерикальной среде, да и просто в нынешних бюрократических структурах, мы поймем, насколько гомосексуализм тесно связан с Систе-

мой, спаян с ней, и его усиленная апология сопряжена не только с желанием продать некоторые востребованные у занимающихся этим граждан товары и услуги. Какие же еще действия адитов, самудян, мадьянитов и им подобных резко и категорически осуждается исламом? В Коране дается следующее разъяснение: **«Но нет! Вы же сами не почитаете сироту, не побуждаете друг друга кормить бедняка, жадно (или целиком) пожираете наследство и страстно любите богатство» (89:17–20).** Это довольно весомый аргумент против доводов изощренных клерикалов, поощряющих дух торгашества и стремление к повышению собственного материального благосостояния в мусульманской умме, между тем как ислам призывает жертвовать своим имуществом на пути Аллаха. Кроме того, противники пророков не только издевались над ними и преследовали их, но и **«Они сочли ложью все Наши знамения, и Мы схватили их хваткой Могущественного, Всемогущего» (54:42),** т. е. они не просто отрицали Откровение, но и были ориентированы на некие имманентные ценности, задачи, радости, а глубже — не осознавали той инструментальности человека, которая постулируется исламом.

Во-вторых, важной функцией пророков являлась передача Откровения: **«Мы даровали Мусе Писание и отправили вслед за ним череду посланников. Мы даровали Исе, сыну Марьям, ясные знамения и укрепили его Святым Духом. Неужели каждый раз, когда посланник приносил вам то, что было вам не по душе, вы проявляли высокомерие, нарекали лжецами одних и убивали других?» (2:87), «Он** (Нух. — *А.Е.*) **сказал: „О мой народ! Я не заблуждаюсь. Напротив, я — посланник Господа миров. Я сообщаю вам послания моего Господа и даю вам искренние советы. Я узнаю от Аллаха то, чего вы не знаете“» (7:61–62), «Он** (Худ. — *А.Е.*) **сказал: „О мой народ! Я не являюсь глупцом, а являюсь посланником Господа миров. Я доношу до вас послания от вашего Господа, и я для вас — надежный и добрый советчик“» (7:67–68), «Он** (Салих. — *А.Е.*) **отвернулся от них и сказал: „О мой народ! Я донес до вас послание моего Господа и искренне желал вам добра, но вы не любите тех, кто желает вам добра“» (7:79), «Муса сказал: „О Фараон! Я — посланник от Господа миров. Мне полагается говорить об Аллахе только правду. Я принес вам ясное знамение от вашего Господа...“» (7:104–105)** Пророки также подтверждали, что между ними существует духовная преемственность, и все они являются передатчиками единой монотеистической религии. В Коране есть соответствующие аяты: **«К ним явилось от Аллаха Писание, подтверждающее правдивость того, что было у них...» (2:89).**

Стоит отметить, что в данном контексте слово «советчик», а также часто встречающееся в Коране выражение «разъясняющий и предостерегающий увещеватель» имеет отношение к сфере гносеологии, а не этики. Как указал Гейдар Джемаль в книге «Революция пророков», гносеологически ислам, базирующийся на Откровении, противостоит традиции жрецов, основывающейся на созерцании. Освещая некоторые антиклерикальные аспекты деятельности пророков, следует вспомнить и Али Шариати, отмечавшего особую роль духовенства в деле искажения таухидной религии и ее перерождения в ширк. Иранский мыслитель утверждал, что искаженную монотеистическую религию очищал и восстанавливал новый пророк.

Каким образом это отображено в Коране? Безусловно, в нем достаточно явно и подспудно антиклерикальных аятов. Наиболее известными являются стихи суры 9 «Ат-Тауба» («Покаяние»): **«Они признали господами помимо Аллаха своих первосвященников и монахов, а также Мессию, сына Марьям. А ведь им было велено поклоняться только одному Богу, кроме Которого нет иного божества. Он превыше того, что они приобщают в сотоварищи! Они хотят потушить свет Аллаха своими устами. Но Аллах не допустит этого и завершит распространение Своего света, даже если это ненавистно кяфирам. Он — Тот, Кто отправил Своего Посланника с верным руководством и истинной религией, чтобы превознести ее над всеми остальными религиями, даже если это ненавистно многобожникам. О те, которые уверовали! Воистину, многие из первосвященников и монахов незаконно пожирают имущество людей и сбивают их с пути Аллаха. Обрадуй же тех, которые накапливают золото и серебро и не расходуют их на пути Аллаха, мучительными страданиями. В тот день они** (накопленные ими сокровища. — *Пер.*) **будут раскалены в огне Геенны, и ими будут заклеймены их лбы, бока и спины. Им будет сказано: „Вот то, что вы копили для себя. Вкусите же то, что вы копили!“ (9:31–35)».** Противопоставление Посланника первосвященникам и монахам в данном случае отнюдь не случайно и не является риторическим приемом — оно высвечивает одно из глубинных теологических и идейных положений ислама. Недаром также употреблено слово «кяфир», поскольку арабский глагол «кяфара» означает «покрывать истину ложью», что семантически имеет непосредственное отношение к искажению ислама, контрабандному внедрению в него чуждой жреческой традиции: **«Среди них есть и такие, которые искажают Писание своими языками, чтобы вы приняли за Писание то, что не относится к нему. Они говорят: „Это — от Аллаха“. А ведь это вовсе не от Аллаха! Они сознательно возводят навет на Аллаха» (3:78).** При поверхностном анализе данного аята может сложиться впечатление, что речь здесь идет об иудеях и христианах. Однако если мы более вдумчиво отнесемся к этим строкам, то непременно отметим, что с точки зрения подлинного ислама иудаизм и христианство в их сегодняшнем виде появились в результате искажения аутентичной авраамической традиции клерикалами. Ключевой в настоящем случае является фраза «сознательно наводят навет», относящаяся именно к клерикалам, ибо «людей Писания» Святой Коран именует иначе, он называет иудеев «находящимися под гневом», а христиан — «заблудшими». Клерикалам же принадлежит ведущая роль в сознательном извращении наследия пророков. Как проницательно отметил Али Шариати, исторически ислам постигла та же участь, а потому необходимо его возрождение. Противостоянию традиции жрецов и традиции авраамических пророков посвящен теолого-философский труд Гейдара Джемаля «Революция пророков». Пророки посылаются, чтобы очистить религию, избавить ее от раковой опухоли клерикализма.

Итак, при анализе историй пророков в Коране не обнаруживается никаких ремарок по поводу «борьбы с нафсом» — пророки не призывали к «сражению с плотской душой». Что касается последнего из них, Мухаммада (САAC), то он вообще крайне скептически и, более того, предосудительно относился к упражнениям по «умерщвлению плоти», самоистязаниям путем непрерывного поста и постоянных молитв. Пророк (САAC) вел крайне простую, скромную, бедную жизнь (он повел за собой преимущественно наиболее обездоленных членов

общества), уделял значительное внимание молитве и посту, но вовсе не отказывался от «мирских» дел, от дозволенных исламом телесных удовольствий и радостей; он воевал, занимался политикой, восстал против зажиточных и алчных мекканских правителей, любил красивых женщин и секс (который в исламе считается одним из видов поклонения Аллаху). Посланник (СААС) осуждал напыщенный аскетизм, нарочитую мнимую, а не подлинную праведность, святошество и подавление здоровых инстинктов тела (и души), которые ислам рекомендует лишь облагораживать. На эту тему приведено немало достоверных хадисов. Например, *«К святому Пророку (СААС) пришли однажды три женщины и стали жаловаться на своих мужей. У одной из них муж отказался есть мясо, у другой — перестал пользоваться благовониями, у третьей — стал избегать близости с ней. Пророк (СААС), возмущенный поведением мужчин, вышел из дому, взошел на минбар и, вознеся хвалу Аллаху, произнес: „Что случилось с некоторыми из моих соратников, которые перестали есть мясо, пользоваться благовониями и приходить к своим женам? “» (Аль-Кафи, т. 5)*, *«Имам Садык (АС) рассказал, что жена Усмана ибн Мазуна поведала святому Пророку (СААС) о том, что ее муж постоянно постится и молится днем и ночью, не обращая внимание ни на что другое, в том числе и на свою жену. Пророк (СААС) отправился в дом Усмана и застал его за молитвой. Когда тот закончил молиться, Пророк (СААС) сказал ему: „О Усман, Аллах послал меня проповедовать необременительную, приятную религию (которая отдает должное и телу, и душе). Я соблюдаю пост, молюсь, общаюсь с родными и близкими. Тот, кто разделяет мои взгляды и веру, должен поступать так же, то есть следовать моей сунне, а моя сунна велит вступать в брак“» (Аль-Кафи, т. 5).* В шиитских источниках приводится также хадис следующего содержания: *«Имам Реза (АС) рассказал, что имам Садык (АС) в разговоре с женщиной, которая отказывалась выйти замуж, надеясь таким образом достичь вершины добродетели, сказал: „Не делай этого. Ведь если бы безбрачие было благим дело, то Фатима (АС), которая намного достойнее тебя, приняла бы этот обет. А ведь никто из женщин не превзошел ее в добродетели“» (Бихар аль-анвар. Т. 103).* Между тем суфийские круги зачастую славятся своим рвением ужесточить ритуальные правила и каноны, под видом «борьбы с нафсом» практикуется отказ от того, что исламом приветствуется или, по крайней мере, не возбраняется, измышляются ограничения, которых нет в шариате — так, например, действия, которые в фикхе относятся к категории «макрух» (порицаемое, но не запрещенное), объявляются «харамными» (абсолютно запретными), поощряются нелепые и также необоснованные запреты, направленные на «профилактику проявлений нафса». Как показал наш анализ аятов Корана и хадисного материала, апология концепции «борьбы с нафсом» с помощью основных источников исламского вероучения необоснованна, она лишь опровергается и с помощью Корана, и с помощью Сунны.

Призыв к борьбе с «плотскими устремлениями души» — удел восточной метафизики и «великих моралистов»

Апелляция к текстам Корана и Сунны позволила нам доказать инородность и враждебность концепции «борьбы с нафсом» по отношению к аутентичному

исламу. Мы упоминали также и о том, что сам суфизм является контрабандно внедренным в мусульманство учением. Для того чтобы настоящее исследование приобрело стройный и завершенный вид, необходимо, во-первых, обозначить те чуждые исламу этические и философские течения, в контексте которых идея бесконечного самосовершенствования является центральной, стержневой и органичной, и, во-вторых, доказать, что загромождение религии этикой свидетельствует о выхолащивании смысла первой. Конечно, параллели с «исламским» учением о «борьбе с нафсом» можно провести лишь условно. Эти доктрины чрезвычайно разнообразны, порой кажутся весьма несхожими, однако их общим местом является акцент на этическом компоненте. Так, учение о самосовершенствовании является неотъемлемой частью философских систем буддизма, джайнизма, многих сект нью-эйдж, толстовства. Немалую роль в деле этизации религии сыграл протестантизм и, в частности, философ Иммануил Кант, бывший по вероисповеданию лютеранином.

Говоря о буддийском и джайнистском увлечении самосовершенствованием, борьбой с собственными желаниями, важно отметить, что стремление к подавлению «плотских влечений» обусловлено в этих традициях некими общими метафизическими и мировоззренческими особенностями. Так, все учение буддизма основывается на четырех постулатах, называемыми «четырьмя благородными истинами»:

1. Жизнь полна страданий и сама есть страдание.

2. Страдания происходят от наших желаний — от жажды чувственных удовольствий, славы, приверженности идеям, привязанностей, стремлений, желания изменить мир и т. д.

3. Существует состояние, в котором не существует страдания (нирвана — вечное успокоение, конечная цель).

4. Существует путь, с помощью которого можно достигнуть нирваны (тогда все энергии, соединение которых образует жизнь, приходят к угасанию).

Безусловно, буддизм ни в коем случае не пропагандирует «борьбу с плотской душой». Как отмечает знаменитый исследователь буддизма Ф.И. Щербатской, «буддизм начал с очень подробного анализа человеческой личности на составляющие ее элементы». По мнению ученого, главной особенностью раннего буддизма является отрицание души, поэтому его названием, помимо «учения о загрязнении и очищении», является *«учение о не-душе»*. В соответствии с этой концепцией, не существует ни «Я», ни «души», ни «личности», ни человека как активного субъекта: «личность» — это лишь поток непрерывно меняющихся элементов, в котором нет никакого постоянного, стабильного элемента. Согласно буддизму, можно констатировать лишь наличие мгновенных вспышек действенной энергии, потока экзистенциальных моментов. Теория элементов существования называется *теорией дхарм*, которая подробным образом анализируется в трактате Васубандху «Абхидхармакоша». Категории души и материи в раннем буддизме де-факто заменены *каузальными законами*, и поток элементов не является хаотичным и беспорядочным процессом, ибо элементы эти находятся во взаимозависимости (поэтому они получили название *«синергий»*, или *«взаимодействующих факторов»*). В контексте *теории причинности* главное, определяющее значение имела идея *моральной причинности*, или *воздаяния* (*карма*). Элементы существования гораздо больше походят на энергии (*дхарма*), чем на

субстанциальные элементы. При этом буддисты делили эти элементы на психические (нравственные, безнравственные и нейтральные силы) и материальные (нечто, способное проявляться, *как если бы оно было* материальным). Поток взаимосвязанных элементов направлен к определенной *цели* — *нирване*, т. е. вечному успокоению всякого проявления жизни, абсолютно неактивному состоянию вселенной. Цель буддиста — «успокоение всех дхарм», состояние тотальной пассивности, в то время как стержень ислама — максимальное проявление активности, радикальный переход от состояния пассивности и униженности к активной борьбе, восстанию, сражению на пути Аллаха.

Доктрина раннего буддизма, в отличие от ислама, является *учением об индивидуальном спасении*. Согласно этой концепции, путем практики сосредоточенной медитации может быть достигнуто состояние транса, которое наделяет медитирующего сверхъестественными способностями и превращает его в «сверхчеловека», святого (йогина, архата), т. е. в такую совокупность элементов, среди которых элемент «незагрязненной мудрости» становится центральным и доминирующим. Поэтому Щербатской особо подчеркивает, что в первоначальном буддизме «онтологический анализ применялся для того, чтобы расчистить почву для теории пути к моральному совершенству и конечному освобождению, к совершенству святого и к абсолютному состоянию Будды». Спасение индивидуально, человек достигает его собственными усилиями, посредством морального и интеллектуального совершенствования. В исламе же, как нам удалось доказать, индивидуальное спасение невозможно. Гейдар Джемаль в «Манифесте нового интернационала» проницательно отметил, что ислам «абсолютно антиклерикален и он не является индивидуальным кодексом поведения. Это стратегия внутреннего человека, который должен каким-то образом обыграть тюремщиков и захватить тюрьму. Бежать из тюрьмы — бесполезно, нужно победить в ней с тем, чтобы ее уничтожить. Это можно сделать только силами всех заключенных. Здесь главное — социально-политическая разница между исламом и другими религиозными традициями: другие предлагают бежать, а бежать, как известно, лучше в одиночку. Увы, поймают!»

Щербатской отмечает, что в дальнейшем буддизм в своей философии перешел от радикального плюрализма к радикальному монизму. По свидетельству исследователя, это выражалось в том, что «буддизм отказался от идеала Будды — человека, полностью исчезающего в лишенной жизни нирване, и заменил его идеалом божественного Будды, царящего в *нирване*, исполненной жизни». Основной философской концепцией данного периода истории буддизма стала «идея реального, подлинного, высшего бытия, или конечной реальности — реальности, лишенной каких бы то ни было отношений, независимой и ничем не обусловленной реальности в себе». Таким образом, радикальному переосмыслению подвергается и понятие Будды, и понятие нирваны — они теперь понимаются как Абсолют. Махаяна отвергает и реальную причинность — в соответствии с его доктриной, «возникновения нет вообще». Вселенная представляет собой лишенное движения единое целое, в котором ничего не исчезает и ничего не возникает. Активность элементов иллюзорна, согласно новому буддизму, они являются бездействующими.

Несмотря на это, новый махаянический буддизм не отвергает реальность эмпирического мира безусловно, а лишь постулирует, что эмпирическая реаль-

ность не является конечной реальностью. Таким образом, существуют две реальности, или *«две истины»* (занявшие место «четырех благородных истин»): поверхностная, относительная, и глубинная, абсолютная. При этом махаяна провозглашает *полную равнозначность эмпирического мира (сансары) и абсолюта (нирваны).* Вся совокупность элементов эмпирического мира, выступающего в качестве иллюзорной реальности, отождествляется с «Космическим Телом Будды», выступающим в качестве Абсолюта, единственной субстанции вселенной. В данном случае мы имеем дело с типичной жреческой доктриной, которой идеологически противостоит ислам как последняя форма монотеизма. И в контексте этой махрово клерикальной концепции, и в раннем буддизме учение о совершенствовании, борьбе с плотскими устремлениями и страстями, полном успокоении является органичным и уместным. Однако оно так же категорически неприемлемо для ислама, как и сам буддизм в любых его проявлениях.

Джайнизм, в своем морализаторстве порой доходящий до полного маразма, является еще более мазохистским этическим учением. Согласно ему, существует сложная иерархия живых существ, и высшим в ней является человек, поскольку только он может прекратить действие закона кармы (в кармическом мире есть история, в некармическом нет смены периодов времени) и достичь освобождения. Все живые существа обладают дживой (душой). Джива — это обладающая *протяженностью* живая субстанция, активный агент восприятия и действия (противоп. — аджива, неживое, неодушевленное начало, сущ. 5 аджив — материя, пространство, время, дхарма и адхарма). Дживы качественно различаются в зависимости от количества органов чувств (от 1 у растений до 5 у высших животных, людей и богов). Сознание является сущностью дживы. В отличие от тела, джива вечна, но подвергается изменениям, ее существование доказывается. Она пронизывает, подобно свету, все тело, в котором она живет, и принимает форму этого тела (поэтому является протяженной субстанцией). Душа при этом не *заполняет* пространство, а *присутствует* в пространстве так же, как свет.

Джива (душа) является зависимой (баддха, освобожденная душа — мукта). Зависимость — это подверженность человека рождению и вытекающим из него страданиям. Сама по себе душа обладает безграничными возможностями, ее неотъемлемым свойством является совершенство. Таким образом, путем устранения помех, стоящих на ее пути, человек может достигнуть бесконечного знания, веры, силы и блаженства.

Из-за кармы (общего результата прошлой жизни души — ее прошлых мыслей, высказываний, действий) джива связана с материей (пудгала) — отсюда ее ограниченность и зависимость. Помехи порождаются материальными частицами, которые заряжают душу и берут верх над ее природными свойствами. Все ограничения, присущие любой индивидуальной душе, обусловлены материальным телом (комбинацией атомов-пудгал), с которым отождествила себя душа. Душа с ее страстями — действительная причина тела, а материя — материальная. Приобретенный душой организм состоит не только из тела, но и из чувств, ума, жизненных сил и др. элементов, которые ограничивают возможности души. Тело человека — это не случайное приобретение, а обусловлено кармой, точно так же, как и его семья и природа, цвет кожи, рост, форма тела, продолжительность жизни, количество и природа его органов чувств и моторных ор-

ганов. Каждый отдельный признак определяется особым видом кармы. Материю к дживе привлекают страсти и слепые желания, которые в душе порождает карма. Основные же страсти, привлекающие материю к душе, — это гнев (кродха), гордость (мана), ослепление (майя) и жадность (лобха). Это — т. н. «липкие субстанции», благодаря этим страстям душа впитывает материю. Падение человека начинается с падения души: первичная причина зависимости — бхава (дурные склонности), вторичная — асрава (прилив материи к душе). Соответственно, джайны выделяют два вида душевной зависимости — 1) бхава- бандха (мыслительная зависимость от дурных склонностей) и 2) дравья-бандха (материальная зависимость).

Джайнизм отрицает существование Бога и постулирует, что мир вечен и проходит через бесконечные циклы благосостояния и упадка, представляемых в виде колеса с двенадцатью спицами. В критические периоды появляются тиртханкары («создатели переправы») — учителя мудрости и этики, поскольку путь к спасению человеческой души от материи — моральное самосовершенствование. Освобождение души представляет собой изгнание материи из души, которое достигается путем а) приостановления притока новой материи (самвара), б) полного устранения уже имеющейся в душе материи (нирджара). Причина страстей, привлекающих материю к душе, — невежество, которое можно устранить только с помощью правильного знания, в свою очередь, получаемого джайнами из учения «всесведущих» тиртханкаров, достигших освобождния, однако до этого джайн должен поверить в их авторитет. Таким образом, по джайнизму освобождению служат «3 жемчужины добродетельной жизни»: 1. Правильная вера. Это — уважение к «истине» (может быть врожденным либо воспринятым от учителей), которое, согласно джайнизму, ведет к ослаблению кармы. Вера рассматривается в качестве стимула к получению знания (на рациональном уровне). Совершенная вера может быть результатом только ее совершенного знания, поэтому джайны всячески поощряются к изучению собственной религии. 2. Правильное познание. Правильное познание — в «деятельном познании я и не-я, свободном от сомнения, ошибок и неопределенности» (существует особая джайнская теория познания). 3. Правильное поведение. Правильное поведение — в воздержании от дурного и в выполнении того, что необходимо делать. Каждый джайн должен: 1) Дать «5 великих обетов» (ахимса, сатья, астея, брахмачарья, апариграха); 2) Проявлять осторожность в ходьбе, разговоре, суждениях, получении милостыни, отправлении естественных потребностей; 3) Обуздывать мысли, речь и движения тела; 4) Практиковать дхарму 10 видов: прощение, смирение, честность, правдивость, чистота, воздержание, строгость к себе (внутренняя и внешняя), жертвенность, непривязанность к внешнему миру, безбрачие; 5) Предаваться размышлениям над учением джайнизма; 6) Добиваться невозмутимости, отсутствия жадности и т. д. Особое значение для джайнизма имеет ахимса — обет неповреждения жизни, проводимый в мыслях (нельзя думать о лишении жизни), речи (нельзя говорить об убийстве) и действии (нельзя убивать). Жизнь принадлежит всем живым существам — и движущимся (*траса),* и неподвижным (*стхавара*). Мирянам необходимо воздерживаться от нанесения вреда живым существам, обладающим по крайней мере двумя чувствами. Чем выше форма жизни, которой наносится вред, тем тяжелее кармический груз за ее уничтожение. Так, высшая

форма существ — это боги, люди и высшие животные — лошади, змеи, обезьяны и слоны. У других существ чувств меньше. Существа с одним чувством обладают только осязанием (почва, минералы, камни, тела воды в реках и озерах, тела огня в кострах и молниях, тела воздуха в кострах и газах).

Поэтому все джайны — скрупулезные вегетарианцы, «едят только травку, не трогают козявку, с мухами дружат». Они стараются не принимать пищу после захода солнца, чтобы случайно не проглотить безвинную мошку, аскеты-монахи прикрывают рот повязкой, чтобы не вдохнуть залетевшего невзначай комарика. Нельзя также заниматься сельским хозяйством (джайны работают в банках, конторах, школах и т. д.)

Монахи и монахини практикуют медитацию, соблюдают строжайшее безбрачие, должны спать на голой земле или на деревянных досках и любую погоду переносить с безразличием. При инициации они вырывают себе волосы, зависимы от мирян в пропитании. Дигамбары ходят голые, шветамбары — в белых одеждах. Монахам нельзя копать землю (иначе можно ненароком взять на себя кармический груз за невинно убиенного червячка), купаться, плавать, ходить под дождем, мыться (чтобы не нанести вред неким «телам воды», которые, по заверениям джайнов, тоже страстно хотят жить), гасить и разжигать огонь (в нем также есть живые элементы, коим нельзя доставить вред), обмахиваться, ходить по траве (дабы не допустить безвременной и трагической кончины какого-либо мелкого насекомого), прикасаться к растениям, которым можно причинить боль, и т. д. Обет сатьи заключается в воздержании от лживости, высказывании приятной и доброжелательной истины — сунтриты (при этом надо избегать болтливости, вульгарности, фривольности, цинизма, поношения). А для того чтобы научиться высказывать сунтриту, надо, в свою очередь, воздержаться от жадности, страхов, гнева, привычки острить. Астея — недопущение воровства, обет, основанный на идее священности собственности, корень которой — охрана человеческого благополучия. Благополучие является внешним покровом собственности, а нарушить благополучие, согласно джайнизму, значит причинить вред жизни (астея логически выводится из ахимсы). Брахмачарья есть отказ от потворства всем своим слабостям (*кама*) в любой форме. Обет касается прежде всего сексуальных отношений (но не только их). Монахам вообще предписано безбрачие, миряне должны ограничиваться строгой моногамией. Наконец, апариграха — воздержание от всех привязанностей к чувственным объектам (приятным звукам, прикосновениям, цвету, вкусу и запаху). Зависимость от всего этого — причина нового рождения, а потому необходимо всего этого избегать.

Освобожденный не покидает пределов вселенной (как в буддийской нирване), а лишь преодолевает многочисленные уровни, повышая свой онтологический статус. Пребывая в сиддха-кшетре («поле совершенных»), душа наслаждается балженством внутри Вселенной-великана.

Таким образом, эта местами комичная, местами доходящая до абсурда, а в целом глубоко враждебная исламу джайнская доктрина буквально вся пронизана идеей борьбы с «плотскими страстями и побуждениями», являющейся аналогом «борьбы с нафсом» — чрезвычайно схожи многие формулировки и объекты, по которым наносится «массированный удар». В философском и мировоззренческом плане эта религия столь же неприемлема с точки зрения ислама, сколь и буддизм.

Отголоски похожего учения о самосовершенствовании можно найти даже в таком не аскетическом и, по расхожему мнению, пропагандирующем вседозволенность ньюэйджевском течении, как неоиндуизм «гуру» Шри Раджнеша. Действительно, этот «учитель» призывал к полной удовольствий жизни без ограничений, правил, законов, предписаний и ответственности, что резко отличает ее не только от монотеизма, но и от буддийской и джайнской доктрин, буквально источающих аромат воздержания и самоподавления. Однако стоит обратить внимание на слова Раджнеша: «Вы только тогда поможете другим, когда сами станете такими, какими хотите, чтобы стали другие. Но тогда вы будете таким самим своим бытием. Забудьте о прошлом, забудьте о будущем. Это единственный экзистенциальный момент. Живите им». Некоторые исследователи даже проводят параллель между доктриной Раджнеша и экзистенциализмом Жан-Поля Сартра, утверждавшего, что свободный человек, избирая собственный проект бытия, тем самым выбирает его и для других. Однако на самом деле есть разница между философией Сартра, ставшего в итоге леворадикальным идеологом, противником буржуазного общества, и ньюэйджевским учением Раджнеша, открыто признававшего, что его концепция является доктриной богатых и успешных. Собственно, «гуру» не говорит о «проективности» («Эта ориентация на будущее ведет в никуда...»), выделенности, уникальности человека, его свободе и ответственности, его одиночестве, его способности подняться над серой однообразной действительностью и бросить ей вызов. «Я просто любящий комфорт и роскошь, ленивый человек», — признается Раджнеш. В его религии нет места выделенности человека и его «особой миссии» — нет, «гуру» просто учит жить сегодняшним днем, наслаждаясь им и ни о чем не размышляя («У меня нет философии, которой я учил бы, у меня есть существование, которое я раскрываю»). В свете этой концепции радующийся комфортной жизни человек ничем не отличается от хомячка, весело погрызывающего зернышко, кошечки, нежащейся на солнце мохнатым пузиком вверх, прыгающих по веточкам белочек. Однако в фокусе зрения «гуру» — особый проект: единое самодостаточное человечество, всеобщая благожелательность, религия для сильных и обеспеченных («Только в богатом обществе религия становится возможной») и, наконец, солипсизм, бесконечное повышение собственного онтологического статуса и перспектива самообожения. «Бог — это состояние сознания. Каждый потенциально может стать богом». «Гуру» Раджнеш — маститый апологет Системы, провозглашающий себя наследником восточной индуистской метафизики. И он точно так же зовет своих адептов к самосовершенствованию, только способы «полировки себя» ему видятся несколько иными, чем суфиям, буддистам и джайнам. Не случайно и движения нью-эйдж, и буддизм, и другие восточные культы столь усиленно рекламируются сегодня в качестве «модных» и «набирающих популярность»...

...Стремление связать религию с моралью, а нравственную жизнь с религиозностью особо свойственно как клерикалам, так и «свободным мыслителям». Однако есть философы, у которых эта идея достигает собственного апогея. В связи с этим необходимо прежде всего упомянуть Иммануила Канта и его знаменитое определение: «Религия — это не совокупность определенных учений как божественных откровений (такая совокупность называется богословием), а совокупность наших обязанностей вообще как велений Божьих (и субъектив-

но — совокупность максим соблюдения их как таковых). Религия ничем не отличается от морали по своему содержанию, т. е. объекту, ибо она касается долга вообще; ее отличие от морали лишь формальное, т. е. религия есть законодательство разума, призванное придавать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком каждого его долга при помощи созданной самим разумом идеи Бога». Это — набор тезисов, абсолютно неприемлемых для мусульманина, который, напротив, постулирует, что ислам предполагает законодательство Аллаха, а не человеческого разума, что идея Бога не могла быть создана разумом, что представление и знание о Боге, как и религия в целом, есть продукт Откровения. Любой мусульманин — это прежде всего воин Аллаха, что касается предписаний шариата, регулирующих его поведение и взаимоотношения с людьми, то это — не стержень ислама, а приложение к нему, устав для солдата, список требований, предъявляемых к нему (точно так же, как «Моральный кодекс строителя коммунизма» не является идеологической основой марксизма или большевизма). Ислам вовсе не настаивает на том, что человек, не исповедующий мусульманство, непременно безнравственен и аморален — он просто находится вне луча определенного проекта (революции во имя Аллаха), имеющего религиозно-политическое, а не этическое значение. И логика этого типа свойственна любому революционеру — так, искренний сторонник большевизма не будет отрицать, что его антикоммунистически настроенный противник в своей повседневной жизни может быть «высоконравственным» (с обывательской точки зрения): и кротким, и любящим, и заботящимся о семье, и благожелательным. Однако у нонконформиста иные критерии оценки и иная мораль, в том числе и этические принципы мусульманина весьма отличаются от «общепринятой морали» (если не сказать больше — противостоят ей), и он призван дать хлесткую «пощечину общественному мнению», бросить порой весьма дерзкий вызов устоям того общества, в котором он вынужден жить. Не существует никакой абстрактной, самодостаточной морали, морали «общечеловеческой», «морали вообще». Этический кодекс мусульманина — это не мораль в строгом смысле этого слова, мораль — это продукт человеческий, порождение конкретного общества, ислам же рассматривает предписания шариата как требования, приказы Аллаха к собственному наместнику и воину.

Когда речь заходит о морализаторстве, то, безусловно, невозможно не вспомнить о Льве Толстом, которого М. Бахтин справедливо назвал «монологическим» автором. Каждый человек вспомнит увесистые произведения из школьной программы, в которых герои четкой разделительной линией рассортированы на «хороших» и «плохих», «высоконравственных» и «безнравственных», а сюжетные перипетии сопровождаются растянутыми и довольно нудными комментариями и поучениями «великого моралиста», по большей части нагоняющими на резвого и порой неистового молодого человека непроглядную тоску. Между тем сам Толстой был истовым апологетом бесконечного самосовершенствования, и, что еще хуже, непротивления злу насилием. Несмотря на бесчисленные разговоры, ведущиеся вокруг утверждения писателя: «Прошу считать меня мусульманином», его конфликтов с церковью, мировоззрение Льва Николаевича не просто далеко от исламского, но и откровенно противоречит основам мусульманства, в котором идея насильственного сопротивления злу и несправедливости является одной из ведущих. В этом контексте Толстой

рассматривает фигуру Христа, смысл миссии которого писатель видит в проповеди этического идеала любви к Богу и принципа ненасилия и непротивления злу силой как «единственного способа борьбы со злом». Однако, если всерьез рассуждать о «мусульманине Толстом», стоит вспомнить и аяты Корана, касающихся деятельности всех пороков (АС). Коран открыто призывает человека к сопротивлению: **«Воздаянием за зло является равноценное зло. Но если кто простит и установит мир, то его награда будет за Аллахом. Воистину, Он не любит беззаконников. Нет укора тем, которые мстят после того, как с ними поступили несправедливо. Укора заслуживают только те, которые поступают несправедливо и бесчинствуют на земле без всякого права. Им уготованы мучительные страдания»** (42:40–43).

Заключение

Как показало наше обстоятельное исследование, концепция «борьбы с нафсом» есть целиком и полностью плод восточной метафизики, контрабандно привнесенный в ислам через суфизм. Объектом джихада являются не потаенные страсти, не «плотские устремления души», не дурные качества характера. Но это и не случайные люди, по тем или иным причинам не исповедующие мусульманство. Насилие над простыми обывателями только лишний раз оказывается на руку врагам ислама. Как указал Гейдар Джемаль в одном из своих интервью, «войну с неверными нельзя понимать как провокационный лозунг. Настоящие неверные сегодня — это не те, которые исповедуют веру, отличную от ислама, не христиане и евреи, но олигархи, которые нарушают эти права и стремятся к абсолютной власти. Олигархи и лидеры транснациональных корпораций исполнены презрения к своим же людям и обращаются с ними, как с грязью». Каждый искренний мусульманин сегодня должен бороться прежде всего против чудовищной капиталистической Системы, основанной на несправедливости, лжи и эксплуатации, враждебной исламу во всех своих проявлениях и свойствах, базирующейся на культе золота. Он призван сражаться против нее и ее цепных псов при помощи реального действия. Если же у мусульманина мало сил для того, чтобы осуществлять акции против капиталистического порядка, он должен обличать его посредством правдивого слова, высказанного в лицо современным тиранам. Поскольку порой у некоторых из правоверных не хватает мужества, чтобы выступить против сегодняшнего мироустройства, они должны, по крайней мере, осуждать его всем сердцем, если они хотят считаться мусульманами. Ислам — не морально-этическая концепция, обращающая человека к благостности, смиренности и пассивности, это политическая доктрина, зовущая к борьбе и революции.

...Горстка людей, живших много веков назад в заброшенных песках Аравийского полуострова, осуществили неимоверный по собственной грандиозности, ошеломляющий прорыв и преворот в истории человечества. Многие из них были практически ничем в собственном обществе — они были грязью, второсортной человеческой массой, глиной, которой беззастенчиво помыкали знатные богачи, погрязшие в роскоши и страстно любящие богатство, жадно пожирающие наследство, кичащиеся собственным имуществом и детьми. Были и те, кто

порвали с этим алчным, преступным, гонящимся за бесконечной наживой обществом и воссоединились с бедными и угнетенными. Это было восстание духа и триумф воли. Под предводительством Пророка (САAC) они объединяются в единую общину, мусульманскую умму, исламский джамаат, живущий по шариату Аллаха, и превращаются в ось истории, в политический субъект, осуществляющий долгожданную революцию — и духовную, и политическую. Последние становятся первыми. Те, ради которых гнулись спины, надрывались животы, которые купались в золоте и серебре и полагали себя всемогущими, повернулись вспять, и им было возвещено о том, что они — убогие, жалкие бездуховные ростовщики, ничтожество перед Аллахом, и никакое имущество и знатное происхождение не убережет их от неминуемого краха. Все это имеет явное политическое значение, все это имеет прямое отношение и к современному миру. Крах капитализма неминуем, но мусульманин должен бороться. Цель джихада — это революция во имя Аллаха, не во имя человека, его комфорта и мещанского благополучия. Любая революция во имя человека обречена на провал, ибо человек всегда ее искажает рано или поздно. Но вместе с тем это революция в защиту всех обездоленных и униженных, всех тех, кого Система выкинула на обочину, угнетенных в широком смысле этого слова, ибо поэт, творчество которого никому не нужно в мире, где все продается и покупается, где единственная ценность чего-либо измеряется в денежном эквиваленте, не менее обездолен, чем умирающий от голода безработный. Это революция против самого человеческого фактора, ибо гуманизм есть атрибут этой Системы, и на деле гуманизм оборачивается беспросветной тиранией. Только в общине, где человек признан несамодостаточным и инструментальным, возможны справедливость и братство. Это революция, произведенная активным пассионарным меньшинством, избранными, называемыми в Коране «предавшимися» («муслимуне»). Это революция, которая неизбежно грядет, несмотря на все провокации, ухищрения, репрессии, отстроенные тюрьмы, тотальную ложь, беззастенчивую клевету и дезинформацию, бомбардировки и расстрелы — все жесткие меры, которые судорожно предпринимают «сильные» этого мира.

Антон Шмаков

Европа: исламская политика и «исламская эзотерика»

Европе с точки зрения перспектив мирового ислама отводится совершенно особое место. Известно, что исторически именно на Европу был направлен основной вектор экспансии мусульманской цивилизации. Движение омейядских армий вдоль Атлантического побережья в самое сердце сегодняшней Франции в VII в.; выход *Тамерлана* к берегам реки Оки в XIV в.; осада османами Вены в XVII в. — все эти действия характеризуются одним и тем же направлением, вектором, нацеленным на Северо-Запад. Парадигмой же данного вектора является сама хиджра из Мекки в Медину — также географически осуществленная в северо-западном направлении.

Но вместе с тем между периодом хиджры Пророка (SAWS) и позднейшими историческими эпохами существует фундаментальное различие. Это различие заключается в том, что экспансия Омейядов, Тамерлана, османов представляла собой прежде всего экспансию государства. Между тем во времена *Мухаммада* (SAWS) и праведных халифов «государства» как такового еще не существовало. Так, для обозначения того, чем являлось созданное в Медине политическое образование, британский исследователь *К. Сиддыки* использовал термин «нетерриториальное государство» *(«non-territorial State»)*, противопоставляя его «государству» в привычном понимании этого слова. В Средние века и Новое время экспансия ислама, свободного от государственных рамок, экспансия в сторону Северо-Запада исламского «нетерриториального государства» имела место, пожалуй, лишь в феномене «барбарийских» (берберских) пиратов, достигших, кстати говоря, немалых успехов. Так, они дважды осуществили захват Исландии. Ими неоднократно совершались высадки десанта на территории Нового Света. Наконец, пираты обложили данью такие страны, как Дания, Швеция, Португалия. Первая в истории США (после Войны за независимость) военная операция была проведена в 1803 г. против пиратов Триполитании[1].

На исходе XX века идея «нетерриториального государства» мусульман неожиданно возродилась, причем той средой, где она получила распространение, стала Западная Европа. Данное событие совпало с активизацией двух тенденций, касающихся европейской уммы. Во-первых, в Западной Европе реальным фактором политической жизни стали мусульманские диаспоры. Во-вторых, ислам стало принимать все большее число коренных европейцев. Вместе с тем, в последнее время этим процессам свойственна одна интересная особенность. Дело в том, что начиная с определенного уровня в интеллектуальных установках большинства мусульман, воспитанных в европейской культурной среде, на-

---

[1] Если верить У. Берроузу, считавшему, что США обязаны своими демократическими устоями нормам и обычаям карибских флибустьеров, то надо отметить, что тогда, в конечном счете, истоки американской демократии следует возводить к предшественникам флибустьеров — мусульманским пиратам Северной Африки.

чинает давать о себе знать такой неоднозначный феномен, как «генонизм», т. е. система взглядов *Рене Генона* и его школы.

Критика взглядов Генона с помощью привычного для типичного мусульманина набора приемов, таких, как ссылки на положения фикха, приведение аятов, хадисов, на таких людей просто не действует: в «генонизме» существует механизм интерпретации любых противоречий в символическом ключе. Кроме того, типичная аргументация неприменима к тому уровню дискуссии, в которой оппонент использует логические, философские и метафизические построения, поскольку в исламском мире интеллектуальные исследования в данных сферах остаются без внимания уже несколько веков. Рассмотрение метафизики Генона с точки зрения подлинной исламской теологии является важным и необходимым делом, но это — предмет отдельного разговора. В данной работе акцент будет сделан скорее на анализе места, занимаемого геноновской и аналогичной ей идейными системами в контексте исламской истории и даже «метаистории».

Две доктрины Единства

Генона, как правило, представляют в качестве выдающегося эзотерика. Из факта принятия им в 1912 г. ислама должен бы следовать вывод о том, что взгляды французского традиционалиста соответствуют т. н. «исламскому эзотеризму». Между тем отнюдь не вся исламская эзотерическая тематика находит отражение в его трудах. Так, спекуляции поздних шиитов-двунадцатеричников, позже подробно расписанные у *Корбэна*, практически никак не повлияли на творчество Рене Генона. Можно более-менее уверенно говорить об одном направлении исламского эзотеризма, которое могло бы претендовать на близость метафизике «интегрального традиционализма»[1], — это доктрина *«вахдат аль-вуджуд»* («единства Бытия»).

Одна из основных книг, написанных Рене Геноном, носит название «Символизм Креста». Она посвящена *Абд ар-Рахману Элишу аль-Кабиру*, шейху тариката Шазилийя. Элиш аль-Кабир не только инициировал в тарикат шведского теософа И. Агели, который, в свою очередь, в 1912 г. инициировал Генона; в североафриканском суфизме Элиш аль-Кабир представлял течение «акбарийя», названное так из-за титула *«Аш-Шейх аль-Акбар»* («Великий Шейх»), используемого в отношении знаменитого представителя доктрины «вахдат аль-вуджуд», со взглядами которого и ассоциируется сама доктрина, — шейха *Ибн Араби*. Само имя Ибн Араби на страницах упомянутого труда Генона, описывающего структуру реальности согласно точке зрения Традиции, упоминается неоднократно.

Фактически во взглядах «Великого Шейха» присутствует концептуальное обоснование политеизма, ведь *«тот или иной аспект Аллаха наличествует в каждом объекте поклонения. Те из народа Мухаммада, кто это признает, — тот признает, а кто невежествен относительно этого — тот невежествен».* Далее Ибн Араби дает очень специфический тафсир 23 стиха 17 Суры Корана: *«Господь твой повелел поклоняться только Ему одному»: «Знающий зна-*

---

[1] Шире — адвайта-веданте Шанкары, последователем которого Генон и являлся.

ет, что чему подчиняется и в какой форме происходит манифестация механизма этого подчинения. Разделение и множественность соответствуют — в мире чувственных форм — наличию различных органов, или — в мире духовных форм — наличию различных смысловых возможностей». То есть коранический стих следует понимать так, что *«повелел поклоняться только Ему одному»* означает отсутствие в проявленном мире чего-либо такого, поклонение чему было бы сущностно отлично от поклонения Всевышнему. В этом пассаже вкратце сформулирован основной смысл знаменитой концепции «вахдат аль-вуджуд». То есть любой объект реальности может быть возведен к своей собственной «сути», которая на самом деле очень напоминает платонический «эйдос». Таким образом, присущая реальности множественность является, на более высоком уровне Бытия, сущностным Единством, которое у Ибн Араби и называется «Богом». Тем самым различие между Единством и множественностью, между отношением к Единому «Богу», в понимании последователей Ибн Араби, и множеству «богов» (объектов реальности) есть всего лишь различие в степени, различие в отношении к разным уровням бытийной иерархии. Получается, что, подобно языческим Традициям, «вахдат аль-вуджуд» не видит существенной разницы между монотеизмом и многобожием, коль скоро и то и другое призвано дополнять друг друга, будучи отражением одной и той же сути на разных уровнях манифестации.

В другом месте Ибн Араби заявляет: *«Среди рабов Божьих есть такие, кого настигают эти муки в загробной жизни в месте, называемом Геенной. Но даже если это и так, никто из знающих, кому открыта суть вещей, не утверждает, что они не испытывают блаженства — специфического для данного места».* Эта мысль перекликается с идеей *Ф. Шуона*, ученика Генона, мусульманское имя — *Иса Нур ад-Дин*, о том, что экзотерические, в его понимании, формы религии *«не способны различить ни более или менее положительные аспекты адских состояний, ни более или менее отрицательные — райских»*. В упрощенном виде эта же идея предстает как апокастасис, то есть доктрина, согласно которой в конце времен будут прощены все грешники, включая Сатану[1]. Обратной стороной этой доктрины и логическим следствием из нее является констатация того, что *«и в Раю мыслимы не то чтобы страдания, но некая их тень»*. Все вместе это гораздо ближе языческой метафизике «множества состояний Бытия», чем идее *ахират* («загробной жизни») в исламской эсхатологии, которая является стержнем исламской доктрины. В вопросе о «трансцендентальном единстве религий»[2] Шуон также следовал Ибн Араби.

Если бы все то, что принято называть «исламским эзотеризмом», сводилось к доктрине «вахдат аль-вуджуд», можно было бы, как фактически и делают генонисты, попросту развести понятия «ислам» и «исламский эзотеризм». Тем не менее этот эзотеризм не исчерпывается взглядами Ибн Араби и его школы. Уже в первое столетие после смерти «Великого Шейха» возникает резко негативное отношение к его метафизике, причем не только на «профаническом» уровне, но также среди высших духовных авторитетов. К числу последних принадлежал *Аля ад-Дауля ас-Симнани*, шейх тариката Кубравийя, более известный в качест-

---

[1] Этой доктрины придерживался *Ориген*.

[2] Название основополагающего труда *Ф. Шуона*.

ве интерпретатора светового символизма в суфийских практиках. Тем не менее шейх Симнани также положил основу доктрине *«вахдат аш-шухуд»* («единство свидетельствования»), которую позже активно разрабатывал *Ахмад Сирхинди*, называемого современниками также Фарруки, как потомка халифа *Умара*, имам Раббани и *«муджаддид-е альф-е сани»* («обновитель второго тысячелетия»). Эта доктрина направлена против доктрины «вахдат аль-вуджуд» Ибн Араби.

Согласно Симнани и Сирхинди, Бог — нечто принципиально отличное от объективной реальности. Иными словами, если следующие методике Ибн Араби суфии стремятся «слиться» с «Абсолютом», то в оптике «вахдат аш-шухуд» такое «слияние» совершенно невозможно. Максимум духовной реализации здесь — это некое ощущение присутствия Божественных Аттрибутов, попытка свидетельствования о Боге вне отождествления себя с ним. Если у Ибн Араби «Все есть Он» — что позволяет видеть в любом идоле, в любом обьекте реальности манифестацию Божественного, то Сирхинди формулирует свой принцип более осторожно: «Все от него».

От метафизики к политике

Данная статья не ставит своей задачей детальное описание реальности с точки зрения той или иной доктрины. Из сказанного выше можно сделать предварительный вывод о том, что, во-первых, в пространстве исламского мира Генон ближе всего школе Ибн Араби; во-вторых, что конкурентом школы Ибн Араби исторически стала школа Симнани и Сирхинди. Это ведет к постулированию конфликта между двумя полюсами — доктринами «вахдат аль-вуджуд» и «вахдат аш-шухуд», причем, как будет показано ниже, эта концептуальная полярность затрагивает не только метафизику, но и политику. Таким образом, «ислам» Рене Генона вписывается во вполне конкретный исторический, если под историей иметь в виду всю историю исламского мира, контекст.

Например, любопытно, что действующее до сих пор в Афганистане движение «Талибан» имеет прямое отношение к одному из указанных полюсов. Большинство примкнувших к движению мулл являются адептами тариката Накшбандий, который талибы называют не иначе как при помощи эпитетов «высочайший» и «благородный». К имени же одного из выдающихся представителей этого ордена в XVII веке — а это не кто иной, как упомянутый Ахмад Сирхинди — добавляются слова «потрясатель мира ислама». Вообще, моральным руководством для «Талибан», легшим в основу идеологической пропаганды, стал труд Сирхинди «Карнамехайи джихад» («Программа джихада»)

Название движения «Талибан» зачастую интерпретируют просто как «студенты». Действительно, одно из значений причастия *«талиб»* («ищущий») — «студент». Но *Абу Талибом* звали также отца **имама Али.** И именно фигура имама Али стала в свое время символом, объединяющим шиитов, суннитов и суфиев. Дело в том, что в состав талибов влилось имеющее многовековую историю движение *«айаров»* («авантюристов»), известное по всему Ближнему и Среднему Востоку. Что же это за движение? Прямым аналогом термина «айар» служит арабский термин «фата» («молодой человек», «добрый молодец»). Этот термин за 800 лет до талибов использовался для обозначения закрытого обще-

ства, в чем-то напоминавшего рыцарские ордена Западной Европы. Общество получило название *«футувва»*, его формальным основателем — хотя легенды прослеживают возникновение организации вплоть до первых лет ислама — был багдадский *халиф ан-Насир*. Именно он и сделал фигуру имама Али символом, объединяющим пассионариев — представителей всех течений ислама перед лицом монгольской угрозы. Ближайшим советником халифа в этом деле стал *Омар Сухраварди*[1].

Всему этому комплексу исторических персонажей, движений и идеологических концепций присущи некоторые общие постулаты. Во-первых, это символическая фигура имама Али, крайне значимая и для футуввы, и для упомянутых тарикатов, и для талибов, особенно в период их сотрудничества — на начальной стадии существования движения — с афганскими шиитами. Во-вторых — связь с именами тех шейхов (Симнани, Сирхинди), которые являлись проводниками «вахдат-аш-шухуд». В-третьих — вовлеченность в политические процессы, будь то в эпоху монгольского нашествия[2], в Новое время[3] или в недавнем прошлом[4].

Соответственно, в истории могла существовать группа людей и движений, стоящая на прямо противоположных постулатах.

В таком случае, во-первых, эта группа должна наследовать линию противостояния имаму Али — то есть наследовать линию Омейядов. Пространство Омейядов, с центром в Сирии, а позднее — в Западном Средиземноморье, напоминает пространство Финикии с колонией Карфагеном. Их курс на расовое превосходство арабов среди покоренных народов представляет собой пародию на «богоизбранность» иудеев. Таким образом, линия Омейядов, если рассматривать дело предельно широко, — это одна из разновидностей «западно-семитской» традиции[5], восходящей в итоге к Атлантиде. Поэтому движение Омейядов на Запад — это в символическом плане движение к истоку, к Атлантиде. Интересно, что апологией атлантов («народа *Ноя*» (AS)) занимается не кто иной, как Ибн Араби в своем труде «Фусус аль-Хикам».

Во-вторых, данная группа должна быть как-то связана с Ибн Араби — наиболее значимым сторонником «вахдат аль-вуджуд». Только что приведенный пример с атлантами уже косвенно свидетельствует об этом.

В-третьих, эта группа стремится не вмешиваться в политику, разделяя «священное и мирское». На самом деле заинтересованность в развитии событий по тому или иному пути, конечно же, сохраняется, но группа не желает проявлять себя явно. Ниже этот тезис будет проиллюстрирован соответствующим примером.

---

[1] Его дядя основал тарикат, позже получивший название Кубравийя, к которому, как уже говорилось, принадлежал основатель доктрины «вахдат аш-шухуд» Симнани.

[2] Золотоордынский хан *Берке*, а также *Газан-хан* в Иране были обращены в ислам мюридами Кубравийя, что в первом случае способствовало расколу Монгольской империи и прекращению экспансии на Запад, а во втором — явилось предпосылкой захвата престола ильханов мусульманами.

[3] Оппозиция Сирхинди *Шаху Акбару* из династии Великих Моголов.

[4] Талибан; помимо прочего, уничтожение талибами статуй Будды и ожесточенная резня хазарейцев — потомков монголов — может являться дальним отголоском событий XIII века, времен взятия монголами Багдада — оплота тогдашней футуввы, чьими наследниками талибы сегодня и являются.

[5] Другими проявлениями которой в разное время были Каббала и талмудическая традиция, а также финикийско-карфагенская «религия золота».

Концепция Ордена

«Футувват-наме» *Абдураззака Кашани* сообщает, что во времена, предшествующие ниспосланию Корана, в Аравии существовал тайный орден, магистром которого являлся дядя Пророка (SAWS) *Абу Джахль*. Якобы в противовес ему и была создана футувва, первым рыцарем которой был сделан имам Али. Поэтому только что обозначенный комплекс исторических персонажей и движений, связанный с противостоянием линии имама Али, атлантической традицией, Ибн Араби, можно условно назвать «Орденом Абу Джахля». Если таковой «Орден» существовал в действительности, естественно, эзотерическое ядро его учения должна была составлять древняя западно-семитская Традиция, восходящая к Атлантиде. Имеет смысл предположить, что к нему должна была принадлежать какая-то часть мекканской аристократии, т. е. те самые «мунафики», которые стали основой режима Омейядов. И после бегства Омейядов в Дамаск в результате революции[1], вполне возможно, «Орден» обрел новую почву в Испании — где в дальнейшим с ним как-то мог столкнуться Ибн Араби.

Вообще, интересно, что судьба Ибн Араби тесно связана прежде всего с двумя геополитическими образованиями — арабским Магрибом и Османской империей. «Великий Шейх» родился в Испании — в то время она была частью Магриба. Жизнь шейха была неразрывно связана с марокканским городом Фесом — центром активности североафриканского суфизма. Интересно, что в Фесе провел два года и посвятил этому городу специальную книгу один из учеников Генона — *Титус Буркхардт*, перешедший, как и другие ученики Генона, в ислам, где он взял себе имя *Ибрахим Изз ад-Дин*. Вообще, Магриб в силу своей географической близости является естественным фактором знакомства европейцев с исламом. Поэтому, в идеале, на магрибинских мусульманах исторически должна лежать определенная «ответственность», связанная с *даават* среди жителей Западной Европы. Между тем еще Омейяды, по сути, провалили миссию исламизации европейского континента — но тем же самым Омейядам магрибинская культура фактически обязана своим существованием. По крайней мере, т. н. «золотой век» мусульманской Испании считается и «золотым веком» всего Магриба. Характерно, что уже во времена Ницше отношение к наследию Кордовского халифата стало вполне комплиментарным, но эта комплиментарность — комплиментарность по отношению, прежде всего, к «омейядскому» полюсу исламского мира.

Если для Магриба влияние, оказанное на него школой Ибн Араби, может называться в некотором смысле естественным[2], то для Османского государства это влияние, очевидно, привнесенное. Тем не менее оно затронуло и этот регион довольно рано. Главным механизмом здесь послужила операция по синтезу наследия Ибн Араби с наследием *Джелаладдина Руми*. Дело в том, что ученик «Великого Шейха» *Садр ад-Дин Кунави* стал впоследствии близким товарищем Руми. Также в скором времени сложилась традиция иллюстрировать «Футухат

---

[1] Что также можно было бы попытаться объяснить конспирологическими связями с футуввой, учитывая существование в роду Аббасидов т. н. «желтого свитка» и деятельность халифа ан-Насира, но это — вопрос, требующий отдельного изучения.

[2] Он сам родился в Испании, его дядя был правителем Тлемсена и т. д.

аль-маккийя» стихотворениями Джелаладдина Руми, и наоборот — комментировать мистическую поэзию «Маснави» текстами «Великого Шейха». Учитывая тот вклад, который поэзия Руми внесла в формирование этнического самосознания османов, неудивительно, что доктрина «вахдат аль-вуджуд», состыкованная с учением Руми, стала пользоваться в Османской империи колоссальной популярностью. Первым *шейх-уль-ислам*, при втором султане, *Орхане Гази*, стал представитель акбаритской традиции, *Дауд аль-Кейсари*. При этом не надо забывать, что наряду с династией Османов — династией воинов, династией завоевателей, в султанате существовала как бы еще одна «династия», жреческая, — род потомков Джелаладдина Руми, наследственных шейхов тариката Мавлявийя, обладавших колоссальным авторитетом в духовных делах и следовавших доктрине «вахдат аль-вуджуд», которая приобрела для религиозной традиции Османского государства фактически статус ортодоксии. Об этом свидетельствует *фатва* шейх-уль-ислама, изданная в 1534 г., которая начинается словами: *«Тот, кто отказывается признавать Ибн Араби... становится еретиком»*.[1] Со временем Ибн Араби становится попросту краеугольным элементом национального мифа. Прежде всего, это происходит за счет известного документа под названием «Шаджара аль-Нуманийя» («Древо Нумана»), пользовавшегося в османской империи не меньшей популярностью, чем пророчества Нострадамуса в Европе. На этот текст, авторство которого приписывали Ибн Араби (называя его *«лисан аль-хакика»* — «язык истины»), османские чиновники делали ссылки в официальном делопроизводстве, например, при дипломатических переговорах. Кстати, для современного исламского мира именно в Турции можно выявить больше всего изданий традиционалистской направленности, в частности Рене Генона (издательство Insan и т. д.).

Стоит отметить, что к наследию как омейядских, так и османских халифов апеллирует такой деятель современной европейской Правой, как шейх *Абд ал-Кадир*, руководитель движения «Мурабитун». Абд ал-Кадир, с одной стороны, известен своей апологией Муавии — противника имама Али, где он наперекор общепринятой суннитской традиции считает того «пятым праведным халифом». Этот момент сближает шейха с т. н. «омейядской» традицией. С другой стороны, Абд ал-Кадир считает идеалом исламского государства Османскую империю и поддерживает теплые отношения с турецкими суфиями. В свое время он наладил близкие, хотя никогда широко и не афишировавшиеся, контакты с *Наджметдином Эрбоканом*. Тем самым политические и идеологические предпочтения Абд ал-Кадира охватывают оба связанных с Ибн Араби региональных полюса — омейядский Магриб и пространство бывшей державы османов. Возглавляемое шейхом Абд ал-Кадиром движение «Мурабитун», являющееся ветвью суфийского тариката Шазилийя-Даркавийя, объединяет ряд принявших ислам европейских правых, таких, как *Ахмад Томпсон*, автор нашумевшего конспирологического исследования «Дадджал — Антихрист» и *Умар Ибрагим Вадильо*, разрабатывающий проекты в рамках «исламской экономики», направленные на борьбу с «новым мировым порядком». Последнее на-

---

[1] Любопытно, что данная фатва неслучайно была издана вслед за завоеванием султанами Сирии и Египта — правившие там до этого времени мамлюки сторонников Ибн Араби жестоко преследовали.

правление — наряду с собственно «духовными поисками» — является основным в деятельности движения. Именно этот подход имелся в виду выше, где речь шла о том, что одной из базовых характеристик рассматриваемого здесь Ордена является «невмешательство» в политику, стремление разделить «священное и мирское». Действительно, «Мурабитун» со своей критикой *Хомейни* и Исламской революции и еще более яростной критикой т. н. «исламского терроризма» являются прекрасной иллюстрацией данного тезиса. Причем реально движение имеет определенные политические контакты — как и в случае с Эрбоканом, не афишируемые из-за типично жреческого «аполитичного» внешне стремления к «криптоиерократии», из-за нежелания нести какую-либо ответственность за предпринятые политические действия. Так, борьба за введение «золотого динара» нашла понимание у *Мохатхира*, а также воплотилась в идее перехода к 2010 г. на единую золотую «исламскую валюту» ряда стран, в число которых якобы входят Малайзия, Марокко, Ливия и некоторые государства Персидского Залива.

Для данной работы более любопытным представляется акцент на том, что шейх Абд ал-Кадир принадлежит к тарикату Шазилийя — тому же, к которому принадлежал Генон. То, что это — не случайное совпадение, подтверждается тем фактом, что практически все принявшие ислам европейские правые эзотерики связаны с этим тарикатом. Это и *Мишель (Мустафа) Вальсан*, один из идеологов румынской «Железной Гвардии», а затем — руководитель главного традиционалистского органа, журнала Etudes Traditionnelles, заново открывший для Европы Ибн Араби, и его ученик *М. Шодкевич*, и оксфордский профессор *М. Лингз*, автор популярных изданий по исламу, в которых он «контрабандно» проносит генонистские идеи, и уже упоминавшиеся Ф. Шуон и Т. Буркхардт, и генонистский журнал Vers la Tradition, редакция которого связана с ветвью Шазилийя-Даркавийя в Турине, которая, в свою очередь, издает еще ряд журналов на итальянском и испанском языках, и многие другие представители «интеллектуальной элиты». В свою очередь, Шазилийя, будучи основным тарикатом в пространстве магрибинского ислама, несомненно несет в себе некоторые следы т. н. Ордена, иначе говоря, через Шазилийю выстраивается стройная цепочка, идущая от Атлантиды к Финикии и талмудистам, далее к Омейядам и «золотому веку» мусульманской Испании, потом к Ибн Араби и *сильсиля* Акбарийя, наконец — к Генону и сегодняшним кандидатам на новую «духовную элиту». Ни в эпоху Ноя (AS), ни при мекканских «мунафиках», ни сегодня эти претенденты на статус «элиты» не исповедовали Единобожие. Как сейчас, так и во все времена эту «элиту» цементировало жреческое Знание, как бы оно ни называлось — Sophia Perennis, «вахдат аль-вуджуд», Примордиальная Традиция… В принципе, все это — не новость. Вызывает лишь удивление стремительная популяризация идей Генона в век, когда, по его мнению, всякое знание о Традиции должно быть, напротив, утрачено. Еще большее удивление должны вызывать настойчивые попытки увязать это эзотерическое знание с исламом — доктриной, прямо противоположной жреческой Традиции по сути.

На самом деле, имеет смысл вернуться к тому, о чем шла речь в самом начале этой статьи. Да, никогда «исламский эзотеризм» не пользовался такой популярностью в элитарных академических кругах. Но никогда и «человеческое присутствие» мусульман в Европе не было таким масштабным. Эти два фено-

мена — не только не взаимодополняемы. Они существуют в каком-то смысле вопреки друг другу. Если элитарный «ислам» означает, для его приверженцев, прежде всего «мусульманскую культуру» со всеми атрибутами традиционной цивилизации, во главе которых стоит идея государства, «сакральной монархии», направляемой жреческой корпорацией, наследующей тайное знание Атлантиды, то ислам мусульманских диаспор в Европе — это идея «нетерриториального государства», идея мединской уммы, руководимой Посланником Аллаха (SAWS), идея пророческой традиции.

Сегодня в Европе, по существу, действуют «два ислама». Точнее, ислам, такой, какой он есть на самом деле, или стремящийся быть таковым, и то, что под «исламом» хотят видеть представители некоторых кругов, которые, на самом деле являются злейшими врагами мусульманской религии.

Если в будущем главный конфликт будет разворачиваться между элитой и диаспорами, то на интеллектуальном уровне это соответствует борьбе внутри ислама — между тем, чем ислам кажется, и тем, чем ислам является. Мы видим династии, как правящие, так и находящиеся в изгнании, но существующие до сих и пользующиеся достаточным влиянием — в их числе императорские Дома Османов и Каджаров, королевский Дом Египта, это все связанные между собой родственными узами кланы, — и горячих сторонников реставрации соответствующих монархий, в том числе среди европейских правых. Мы видим *Ага-хана*, тоже родственника перечисленных Домов, обосновавшихся на Западе суфийских шейхов и «модных» алимов. Мы видим переходящих в ислам британских лордов, французских интеллектуалов, швейцарских патрициев. В то же время мы знаем, что все это — либо представители мировой сверхэлиты, либо обслуживающий их персонал. А ведь в будущем именно исламу надлежит стать той идеей, которая будет направлена против сверхэлиты. Но пока *принц Чарльз* в лекциях по архитектуре ссылается на опыт мусульманской «традиционной» цивилизации, цитируя при этом «мусульманина» Титуса Буркхардта и являясь учеником кипрского *шейха Низама* — среди мюридов которого, кстати, огромный процент генонистов, — в это трудно поверить.

В этом смысле Европа вполне может стать «Землей ислама» — естественно, в карикатурном значении. «Ислам» мировой сверэлиты — это всего лишь одна из версий изначальной традиции, в том же смысле, в каком, например, Ага-хан считается X аватарой Вишну. В таком случае произошедшее станет чудовищной пародией на то предназначение, которое несет в себе северо-западное расположение европейского континета. Если прежде миссия выступавших от имени ислама государств сводилась к тому, чтобы систематически проваливать *даават*, что на долгие годы превратило *Дар аль-ислам* в планетарный аналог еврейского гетто, то теперь, когда с появлением массовых мусульманских диаспор понятия «ислам» и «государство» оказались разведены, то те же псевдоисламские силы предпринимают другую задачу — предельно извратить исламскую доктрину, как на уровне метафизики, так и на уровне геополитики.

Ясно, что в таком случае фигура Генона несет важную знаковую функцию, воплощая в себе тот «ислам», который может стать грандиозной фикцией, создаваемой элитами с целью похоронить революционный проект Пророков. Претензий к собственно Рене Генону, понятно, быть не может. Если некоторые последователи считают основателя традиционалистской школы *«вали»*, «святым»,

то они, разумеется, правы в том, что Генон не говорит от себя. В конечном счете его послание можно интерпретировать как призыв Короля Мира, как весть из Аггарты, на что намекал и сам автор. Все это создает немалую путаницу при рассмотрении *«шейха Абд ал-Вахида Йахйя»* (мусульманское имя Генона) в исламском контексте, но крайне удобно при монтировании концепций *«брата Палингения»*, его масонское имя, в идеологию нового жречества.

Категорический отказ мусульман от Генона — это не только интеллектуальный акт и не вопрос узколобого следования ортодоксии. Метафизический переворот, вызванный этим отказом, тесно увязан с переворотом в плане социально-политических приоритетов. Противопоставление себя адептам изначальной традиции подразумевает противопоставление мировой сверхэлите, жречеству, разрыв с традицией шейхов, улемов, аятолл, отказ от традиционного государства, понимание ислама не как цивилизации, но как революционного проекта. И наоборот, участие в политической борьбе под знаменем чистого ислама — а чистый ислам неизбежно подразумевает политическую борьбу — не приемлет апелляции к наследию Рене Генона и его школы. Разве что в плане ожесточенной, резкой, но при этом предельно грамотной критики.

Отрывки из книг, статьи, выступления исламских политических мыслителей XX века

Али Шариати

Красный шиизм: религия мученичества. Черный шиизм: религия оплакивания

Ислам — это религия, появление которой в истории человечества ознаменовалось возгласом: «Нет!» Мухаммада (мир ему), наследника Авраама. Это религия, выступившая в качестве манифестации религии единства Бога и человечества; она начинается с протестного «Нет», с провозглашения Единства — с того лозунга, который ислам повторял, противодействуя аристократии и компромиссу.

Шиизм — это ислам, который идентифицирует себя и выбирает собственное направление, ориентируясь на «Нет» великого Али, наследника Мухаммада. Он предстает перед нами как ислам Справедливости и Истины, ибо шиизм является олицетворением «Нет», послужившего ответом Али на совете по избранию халифа, адресованного Абдул Рахману, представителю исламской аристократии и компромисса. Это «Нет», вплоть до пре-сефевидских времен, является частью шиитского движения в истории ислама, индикатором социальной и политической роли группы, состоящей из последователей Али, известных своей верностью добрым традициям семьи Пророка. Это движение основывается на Коране и Сунне в том виде, в каком они были представлены семьей Мухаммада, а не в переложении династий Омейядов, Аббасидов, Газнавидов, Сельджуков, Монголов и Тимуридов.

История ислама идет странной дорогой, на которой бандиты и негодяи из арабских, персидских, турецких, татарских и монгольских династий наслаждались правом халифата Пророка ислама и лидерства в мусульманском обществе, отказывая в этом праве семье Пророка и справедливым имамам ислама, являвшимся законными наследниками. И шиизм начинается с «Нет», которое противостоит пути, избранному историей, и восстает против истории. Он бунтует против истории, которая во имя Корана, царей да цезарей, идет дорогой невежества, и именем Сунны освящает тех, кто предал дом Корана и Сунны!

Шииты не принимают путь, выбранный историей. Они отвергают лидеров, которые управляли мусульманами на протяжении истории и ввели в заблуждение большинство людей посредством их собственного следования за Пророком, а в дальнейшем путем их предполагаемой поддержки ислама и борьбы с язычеством. Шииты поворачиваются спиной к роскошным мечетям и величественным дворцам халифов ислама и обращают свои взоры в сторону одинокого, забросанного грязью дома Фатимы. Шииты, представляющие собой угнетенный, жаждущий справедливости класс в системе халифата, находят в этом доме то, в чем они нуждались, и тех, кого они искали.

ФАТИМА: Наследница Пророка, олицетворение «прав угнетенных», и в то же время символ первого протеста, сильное и чистое воплощение «искания справедливости». В господствующей системе это — возгласы и лозунги несамостоятельных государств и угнетенных классов.

АЛИ: Олицетворение справедливости, служащей угнетенным, величественное воплощение Истины, он был принесен в жертву на алтарь бесчеловечных режимов и лежит сокрытым в кладовых формальной религии правителей.

ХАСАН: Олицетворение последнего сопротивления, гарнизона имамата ислама, который вступает в схватку с первым гарнизоном «правления по исламу».

ХУСЕЙН: Несет свидетельство за тех, чью кровь угнетатели проливают на протяжении истории, наследник всех лидеров, сражающихся за свободу и равенство и жаждущих справедливости, начиная с Адама и кончая им самим. Это — вечный вестник мученичества, олицетворение кровавой революции.

ЗЕЙНАБ: Свидетельствует за всех беззащитных заключенных в системе палачей, вестница, оставшаяся после мученичества, олицетворение миссии революции.

Шииты черпают свои лозунги из бедствий и надежд угнетенных масс. Зная всю правду о правителях, в знак протеста против них они выкрикивают:

– Ищите лидерства Али и избегайте лидерства жестокости. Выберите имамат и поставьте клеймо «отмененный», «недостойный доверия» и «лишенный права владения» на лбу халифата.

– Выбирайте справедливость и ниспровергните систему противоречий и дискриминации собственными руками.

– Изберите для себя в качестве принципа готовность к протесту против существующих порядков, когда находящиеся у власти правители, религиозные лидеры и аристократия пытаются показать, что эти порядки согласуются с Волей Божьей, Божественным Законом и устраивают Бога и Его созданий. По мнению правящих кругов, под этим подразумеваются их завоевания, разграбление ими мечетей, ассоциаций, школ, даров, доверенностей и благотворительности и соблюдение религиозных церемоний и практик.

– Сделайте религиозное лидерство основой организации движения.

– Подражайте лучшим из вас, чтобы правильно мобилизовать ваши силы, поддерживать порядок, дисциплину и придерживаться намеченного направления.

– Следуйте принципу заместительства имама, чтобы иметь ответственного лидера.

– Проникайте в организации, дабы проводить там социально-политическую борьбу, контролировать организацию образования и преподавание в системе, где все религиозные организации прибираются к рукам правительством, изображающим из себя правительство Закона.

– Выбирайте мученичество, чтобы продолжать непрекращающуюся историческую борьбу шиитов против узурпаторов, предательства, жестокости, а также средств обмана, лжи и дегенерации, и в особенности храните память о мучениках.

– Помните Ашуру, чтобы подвергнуть унижению правящую верхушку, члены которой именуют себя продолжателями дела Пророка, ибо память о ней подтвердит, что они — последователи кровопийц и убийц семьи Пророка. Это укажет вам верный путь и даст вам ответ на извечный вопрос: «Что делать?» Это поможет вам понять, что на повестке дня — борьба с господствующей тиранией. Это позволит избежать лояльности к жестокости. Это будет провозглашением нескончаемой борьбы между последователями Адама и последователями дьявола. Ашура напоминает нам о вечном неоспоримом факте, что нынешняя версия ислама — это преступный ислам, обрядившийся в одежды традиции, а подлинный ислам — ислам сокрытый, он спрятан в красном плаще мученичества.

– И наконец, необходима конспирация, создание продуманного камуфляжа для организации и ее деятельности, для ее ответвлений, лидеров, членов и планов, чтобы защитить руководителей, людей и группы от беспокойства со стороны нынешних властей и от жестокосердия религиозных организаций, сотрудничающих с правителями, которые могут либо оклеветать шиитское движение путем отлучения и натравливания на него невежественных масс, либо разрушить его с помощью гонений, либо ослабить посредством заказных убийств, арестов и ссылок. И таким образом нужно создать лучшие условия для продолжения борьбы, практиковать с осторожностью принцип секретности и поддерживать свойственный подпольному движению порядок.

Мы видим, что более восьми веков (вплоть до эпохи Сефевидов), алавитский шиизм может рассматриваться как нечто большее, нежели просто революционное движение в истории, выступавшее против самодержавных и классово-репрессивных режимов Омейядского и Аббасидского халифатов, царств Газнавидов, сельджуков, монголов, Тимуридов и двух Ханидов, которые сделали правительственную версию суннизма своей официальной религией. Шиитское движение занималось тайной идеологической борьбой и предпринимало реальные действия. Подобно революционной пар-

тии, шиизм имел хорошо продуманную, насыщенную информацией, глубоко укоренившуюся и четко разработанную идеологию, ясно очерченные и определенные лозунги, а также дисциплинированную и вышколенную организацию. Он вел непривилегированные и угнетенные массы в их стремлении к свободе и исканиях справедливости. Считается, что он был точкой объединения требований, страданий и возмущения интеллектуалов, желающих обрести свои права, и масс в их поиске справедливости.

Вследствие этого на протяжении истории, по мере укрепления могущества правителей, трудности, несправедливость, лишения, пренебрежение правами людей и эксплуатация трудящихся возрастали. Неравенство становилось все более ощутимым в силу наличия системы аристократии, классового неравенства, промывки мозгов, идеологических предрассудков, связи теологов с временными правителями, бедности и нужды масс и процветания власть имущих. Когда это стало ясно, шиитский фронт сделался сильнее, основные лозунги движения приобрели большее влияние, а борьба шиитов стала более интенсивной и важной. Из направления в мысли, способа обучения и религиозной секты, предназначенной для интеллектуалов и немногих избранных, в своем противостоянии греческой философии и восточному суфизму шиизм превратился в путь правильного понимания ислама и культуры людей Дома Пророка, в глубоко укоренившееся и революционное социально-политическое движение масс, в особенности деревенского люда. Оно породило огромный страх среди самодержавных властителей и лицемеров от религии, правивших людьми именем суннизма.

Именно по этой причине псевдоинтеллектуалы и свободомыслящие правители, при дворах которых евреи, христиане, маги и даже материалисты наслаждались свободой, почетом и влиянием, говорили о шиитах с такой злобой и раздражением, что даже если бы все они были вырезаны под корень, это бы не утолило жажды власть имущих. Они сдирали с шиитов кожу живьем, прокалывали им раскаленными иглами глаза, вырывали языки и сжигали их заживо. Все это практиковалось. Доходило до того, что историки, теологи и даже философы, набожные люди при дворе считали частью своего поклонения изобретение каких-то ложных обвинений, подделок и фальшивок, какие они только могли выдумать против шиитов! В таких обстоятельствах султан Махмуд Гази заявляет: «Я переверну мир в поисках шиита!» Это его правительство пролоббировало суннитский теологический декрет, согласно которому женитьба на женщине из «людей Писания», то есть евреев, христиан и зороастрийцев дозволена, однако незаконно брать в жены шиитку.

С приходом к власти Сельджуков предрассудки и предубеждение против мира мысли и религии становятся сильнее. С социальной точки зрения, феодальная и сословная система ужесточает угнетение масс, в особенности крестьянских, до невыносимости. Чтобы поддерживать политику государства, необходимы порки и пытки, результатом которых является конструкция из груд костей и вырванных глаз.

Религиозная часть суннитского ответвления, которое с самого начала обернулось в «правительственный ислам», превращается в конгломерат наиболее необоснованных и полных предрассудков верований и грубых правил. Она пускается в ход для оправдания бесчеловечных действий властителей. Она идет на компромисс с Газнавидами, турками-сельджуками и монголами, становясь опиумом для народа и инструментом подавления, предназначенным для предотвращения любой мысли или действия, которые подвергают опасности интересы сильных мира сего и наносят вред помещикам и феодальной знати.

Вот что послужило причиной того, что шиизм в тот период появился в качестве источника восстания и борьбы униженных и угнетенных масс, особенно деревенских. Он расцвел удивительно, в различных аспектах и в разных направлениях, умеренных или радикальных, в форме разнообразных движений масс против современных им властей; это были движения, нашедшие свое выражение в терроризме Хасана Саббаха, общинной жизни карматов, радикальных культурных и религиозных воззрениях галатов, восстании некоторых суфийских сект революционно-шиитской окраски против грубых предрассудков и бездушной, окаменевшей цензуры теологической и юридической системы, прикрепленной к правящей верхушке. Наконец, интеллектуальная, умеренная и духовно богатая школа имамитского шиизма восстает, вступая в конфронтацию с религией и культурой правителей.

Громко раздающийся призыв и возможность изучения данной школы мысли основываются на двух принципах: имамата и справедливости. Они порождают революционные возгласы Ашуры и ожесточенную мобилизацию масс против существующих условий. Имамитский шиизм приглашает людей к ожиданию двенадцатого имама, который находится в сокрытии. Он поднимает критические проблемы «знаков появления» и конца света. Он оживляет надежду на освобождение после мученичества. Он проводит идею возмездия и революции, укрепляет веру в неизбежность падения тиранов и издает декрет против властителей, дарующих справедливость посредством меча. Он готовит угнетенные, жаждущие справедливости и находящиеся в ожидании массы к участию в восстании. В некоторых городах, таких, как Кашан и Сабзевар, где шииты сильны, они седлают по пятницам белую лошадь, и все жители города — протестующие, неудовлетворенные и ожидающие шииты, следуют за лошадью по дороге, ведущей из города, несмотря на противодействие со стороны правителей и представителей официального духовенства. Они ожидают начала восстания, спасения и свободы от тирании. Они обсуждают такие вопросы, что это порождает ужас среди правителей.

На протяжении первой половины восьмого века, вслед за тотальной резней Чингисхана и Хулаку, когда власть монголов привела иранские массы к покорности, унынию, унижению и слабости, когда месть Чингисхана была законом, когда меч и виселица были ресурсами закона, когда монгольские ханы и кочевники, офицеры и начальники трибуналов всецело управляли

различными регионами и поместьями в качестве феодалов, и они поработили крестьян самым жестоким образом, когда точно так же в городах люди в большинстве своем обслуживали монгольских правителей, последние призывали массы во имя «истинной суннитской религии» подчиниться псевдоисламским властителям, которые были точь-в-точь такими же, как Чингисхан. Они совершали обрезание только для того, чтобы польстить чувствам мусульман, между тем как под угрозой находилось распространение культуры, веры, морали, общество и даже само существование мусульман!

Некоторые религиозные люди, чья набожность удержала их от сотрудничества с властью и тиранами, предали все забвению в суфийских монастырях, тем самым нецеленаправленно вставая на путь попустительства угнетению и прокладыванию дорожки к убийствам. Они оставили народ беззащитным перед экзекуциями монгольских палачей и грабителей, а также обманщиков от религии.

Именно в таких условиях религиозный проповедник пускается на поиски истины — так и поступил Салман. Салман приходит ко всем, желая обрести религиозную веру. Сначала он посещает благочестивого Балу, чтобы найти путь спасения в школе набожности и свободы. Впоследствии он видит, что благочестие безмолвствует перед лицом тирании. Какой позор! Какое это бессердечие и эгоизм, когда человек, будучи окруженным криками заключенных, ревом палачей, бедностью голодных, кнутами жестоких, обрушивающихся на спины беспомощных жертв, вместо того чтобы добровольно встать на их защиту, должен просто стремиться к индивидуальному спасению и стараться попасть в рай самому! Салман отворачивается от этого человека, полный отвращения, и отправляется в Семнан, чтобы встретиться с Рунеддином Эмад-од-Доулехом, известным своей набожностью и совершенством в суфийских практиках. Салман осознает, что суфийские практики, точно так же как и благочестие, являются способом ухода от реальности и ответственности, равнодушием к судьбе народа и игнорированием жестокости и тирании. Он обнаруживает, что у суфиев нежные сердца, нежные чувства и возвышенные души. Но неужели те реки крови, что были пролиты монголами в этой стране, и тот упадок, который угрожает исламу и народным массам, никак не тревожит мира их души и изнеженности их сердца? Салман отвращается от суфия с ненавистью и приходит к шейх-ульисламу имаму Гиясуддину Хабибулле Хамави из Бахрабада, чтобы получить у него знания в области религиозного законодательства и теологии истинного суннитского правоверия и найти дорогу обратно к подлинному источнику истины. Здесь он сталкивается с теологией, обнаруживающей и изучающей тысячи проблем, касающихся этикета омовения, однако в которой полностью отсутствуют какие-либо сведения об ужасной участи народа.

Испытывая отвращение ко всем этим благочестивым рясам, убежденный в том, что данные религиозные учения служат тканью для одеяний набожности, которые носятся на теле угнетения, с сердцем, полным ненависти к жестоким монгольским правителям и боли за страшную судьбу исламских

масс, будучи мусульманином, осознающим свою ответственность за народ и осведомленным о времени, в которое он живет, и человеком, протестующим против существующей системы и потерявшим веру в торговцев религией, шейх Халифех выбрал ислам Али, школу протеста и мученичества.

В одежде простого дервиша он едет в Сабзевар как одинокий странник, останавливается в большой мечети города и начинает проповедовать там. Этот момент является точкой отсчета начала Сарбедаранского освободительного движения. Он — проповедник, восстающий против всего того, что способствует пребыванию людей в невежестве и их угнетению, он — вестник восстания, инспирированного верой, идеологией и «красной» историей, вдохновленного шиизмом. Мало-помалу непривилегированные массы начинают осознавать, находить свой путь и в результате становятся устрашающей силой. Официальное псевдодуховенство затевает свои обычные игры: распространение слухов, потом обнародование религиозных декретов и затем — призыв к дозволенному убийству. Клерикалы нашептывают:

Этот шейх обсуждает мирские дела в мечети,
Этот шейх гадает в мечети и оскверняет дом Бога,
Этот шейх смущает религию людей.

Псевдорелигиозные деятели стараются настроить народ против него и готовят почву для его низвержения. Они пособничают монгольским правителям в том, чтобы отнять у него жизнь. Муллы пишут монгольскому властителю, что, дескать, шейх отошел от истинной суннитской веры и не готов раскаяться и вернуться, несмотря на их лучшие усилия. Клерикалы вещают, что он распространяет мирские идеи в мечети и проделывает работу мятежников (шиитов)! Они продолжают: «За свое поведение он заслуживает смертной казни, и в силах султана Саида избавить религию от этой чумы». Распространение слухов и восстановление людей против него усиливается, однако призывы шейха к пониманию, вере и спасению продолжают привлекать сердца людей из непривилегированных и страдающих масс все больше и больше — вплоть до одного раннего утра: когда его адепты, как обычно, пришли к нему, они обнаружили в мечети его мертвое тело.

После убийства шейха его ученик, шейх Хасан Джури, продолжает его дело. Он немедленно вооружается, организует своих учеников и уходит в подполье. Он начинает странствовать по городам и сеять зерна понимания и восстания на основе шиизма везде, где бы он ни был. Умы людей подготовлены. Сердца порабощенных, покрытые тайной завесой, пульсируют в предвкушении восстания. Одной искры будет достаточно...

Племянник правителя, по своему обыкновению, въезжает в деревню Баштин в тридцати шести километрах от Сабзевара. Вместе со своей свитой он входит в дом одного из набожных и почитаемых жителей деревни, который все еще находится под разрушительным влиянием религиозной пропаганды властей. Свита просит у жителей деревни еду, и ее обслуживают лучшим образом. Для жителей деревни, которые являются мусульманами-

шиитами, находящимися под глубоким влиянием слов Шейха Халифеха, принести вина таким негодяям, тем более под принуждением, — это уже слишком. Тем не менее они выполняют повеление свиты. Гости пьянеют! Они требуют женщин! Это послужило началом взрыва очень просто и быстро. Враг приходит к людям и объявляет шиитским массам, что монгольский правитель требует их женщин. Каков их ответ? Они говорят: «Мы готовы лучше умереть, чем быть развращенными! Наши женщины станут нашими мечами в битве с врагами!» Результат был неизбежным. Люди передумали и перерубили всю шайку. Поскольку они знают, что пути назад нет, что они уже выбрали смерть, их страх исчезает. Их выбор в пользу смерти дает им такой запал энергии, что одна-единственная деревня восстает против всего кровожадного режима и побеждает. Жители деревни опустошают город, сражаясь с монгольской армией и постановлениями клерикалов от государственной религии. Они побеждают. Их возгласы: «Спасение и справедливость!», «Долой власть монголов, попов от правительственной религии и крупных землевладельцев от господствующего класса!» Жертвы клерикального невежества и угнетаемые монголами заключенные продолжают присоединяться к восстанию. Сабзевар становится центром их могущества; подобно тому как распространяется огонь по сухой заросли, воодушевленные идеологией шейха Халифеха, шейха Хасана и подобных им сведущих, правдивых и обученных проповедников, шиитские революционные отряды, в которые стекаются деревенские воины и передовики масс, занимают весь Хорасан и северный Иран и зажигают огонь восстания даже на юге страны. И в первый раз революционное движение, основанное на алавитском шиизме и направленное против иностранного владычества, внутренней фальши, власти феодалов и состоятельных владельцев капитала, обернулось вооруженным восстанием, устроенным крестьянами семьсот лет назад под знаменем справедливости и ознаменованным культом мученичества, во имя спасения порабощенного народа и непривилегированных масс.

И это — последнее революционное направление алавитского шиизма, красного шиизма, который на протяжении семисот лет был пламенем духа революции, исканий свободы и справедливости, всегда обращенным в сторону простых людей и неукоснительно сражающимся с угнетением, невежеством и обнищанием.

Век спустя пришли Сефевиды, и шиизм покинул большую мечеть простых людей, чтобы сделаться соседом дворца Али Капи в Королевской мечети.

КРАСНЫЙ ШИИЗМ ПРЕВРАЩАЕТСЯ В ЧЕРНЫЙ ШИИЗМ!
РЕЛИГИЯ МУЧЕНИЧЕСТВА СТАНОВИТСЯ РЕЛИГИЕЙ ОПЛАКИВАНИЯ!

Перевела с английского Анастасия Ежова

Али Шариати

Джихад и шахадат

Термин «martyr» («мученик») произведен от латинского корня «mort», означающего «смерть и умирание». «Мученик» — это существительное, репрезентирующее «того, кто погибает за Бога и веру». В любом случае, мученик — это «тот, кто умер за Бога и веру». Единственное отличие его смерти от смерти другого человека может быть усмотрено в «причине». Он умирает за Бога, в то время как причиной смерти другого может быть рак. Иначе говоря, сущность явления, в данном случае смерти, в обоих случаях одинакова. Поскольку дело касается смерти, нет никакой разницы между тем, кто был убит за Бога, и теми, кто погиб от какой-либо страсти или в результате несчастного случая. В этом смысле Христос и те, кого умертвили за их приверженность христианству, являются мучениками. Иными словами, они были смертниками, потому что в христианской религии понятие «мученик» относится к человеку, который умер.

Однако шахид всегда жив и находится среди нас. Он — не отсутствующий. Таким образом, эти два понятия — «шахид» и «мученик» — являются антонимами. Как уже было сказано, с термином «шахид» (мн. ч. «шахада»), будь то шахид национальный или религиозный, в восточных религиях или в каких-либо других, сопряжено понятие святости. Это так. Вне всяких сомнений, в любой религии, школе мысли, в национальном или религиозном отношении, шахид сакрален. Данное утверждение справедливо даже в том случае, когда речь идет не о религиозном, а о материалистическом мировоззрении. Отношение и чувства, испытываемые к шахиду, отражают его метафизическую святость. По моему мнению, проблема, откуда возникает понятие сакральности шахида, заслуживает детального научного анализа. Даже в тех религиях и философских школах, в которых отсутствует вера в святость и в святых, тем не менее существует убежденность в том, что шахид сакрален. Один его статус дает начало непременной соотнесенности шахида с собственной идеологией. Другими словами, он сам порождает свой ореол ценности и святости, поскольку, во всяком случае, взаимоотношения между человеком и его воззрениями сакральны. Такая же связь устанавливается между шахидом и его верой. Подобным образом, правда неявно, возникает отношение между последователем какой-либо веры и ее шахидами. Так, источником представления о святости шахида является то чувство священного, которое все люди испытывают к своим убеждениям, народу и религии. В рамках экзистенциализма проходят дискуссии, по некоторым параметрам весьма близкие к нашим рассуждениям о велаяте и его следствиях. У человека есть первичный, «неотъемлемый» характер, и характер вторичный, «формирующийся». В своем уважении к прошлому все люди одинаковы. Каждый, кто носит одежду, существует! Однако в под-

линном смысле слова то, что формирует характер человека, то есть делает его непохожим на остальных, — это духовные отношения и измерения, чувства, инстинкты, индивидуальные качества — то, что заставляет человека мыслить себя как особенное «Я». Он обретает себя, говоря: «Я есть...»

Откуда возникают особые свойства «Я»? «Я», будучи человеком, после того как родился, выработал у себя определенные черты, качества, позитивные и негативные ценности. Постепенно я познаю себя. Откуда все это берется? Хайдеггер утверждает: «Совокупность знаний человека о своем окружении формирует его характер, это знание есть сознательное отношение человека как экзистенции к внешней по отношению к нему вещи, личности или идее». Когда я устанавливаю мысленную либо экзистенциальную связь с индивидами, движениями, явлениями, вещами, идеями и т.д., данное отношение сказывается на мне. Отражение всего этого становится частью моей сущности и формирует мой характер. Человеческий характер есть совокупность всех его отношений с иными характерами. В соответствии с этим, моя добродетель и мудрость соотносится с добродетелью и мудростью всех тех индивидов, характеров, идей... которые меня окружают и к которым я имею отношение.

Эта связь может быть исторической (например, я читал книги по истории). У нас не было непосредственных контактов с имамом Хусейном. Однако когда мы мысленно встречаемся с ним в книгах и устных рассказах, он становится частью нашего знания, а затем — составляющей наших личных свойств. В этом смысле каждый человек существует в отношении к своим знаниям и идеалам.

Точно так же, когда мы подводим часть нашего существование под какое-то основание, эта часть становится составляющей данного основания. Например, по нашему убеждению, справедливость сакральна. Это — та ценность, которая стала частью нас благодаря нашей связи и контакту с ней. Если я пожертвую тысячу долларов своих собственных денег на установление справедливости, эта тысяча долларов впитает в себя святость справедливости. Пока эти деньги лежали в моем кармане, они были просто тысячей долларов. Когда я отказываюсь от них во имя справедливости, они обретают иной вид, поскольку трансформируются в сущность справедливости. Или, к примеру, у нас есть какие-то деньги и мы кормим группу бедных. Если кормление бедняков имеет на себе отблеск святости, то количество денег, которое ушло из наших карманов на это мероприятие, приобретает определенную ценность. Иными словами, им становится присуща не рыночная, а духовная ценность. Если мы потратили такое же количество денег на распространение пищи духовной, например, на написание, перевод или публикацию книги, эти деньги находят новую ценность, степень которой зависит от того, насколько сакрально само действие в данном вопросе. Иначе говоря, деньги утрачивают свое существование в собственном смысле слова, однако они обретают новое существование и ценность. В действительности деньги являются внешним мерилом энергии и силы. Если все

они ушли на вечеринки, то в таком случае приобретают профанную ценность, хотя некоторые думают, что она является священной! Деньги подобны керосину и бензину, которые в состоянии привести в движение машину или зажечь лампу. Однажды деньги потрачены, и лампа зажжена, и деньги превращаются в духовную энергию, зависящую от того, за что они были заплачены. То, что потрачено, не имеет собственной независимой ценности. Эта ценность принадлежит мне — тому, кто их израсходовал. Данное количество денег было частью меня. Так, святость мотивации траты этих денег отражается на мне. Ее ценность возвращается ко мне. Я заслужил ее постольку, поскольку эти деньги были частью моего существования. Сто долларов, которые я пожертвовал на установление справедливости, сами превращаются в «святость справедливости». Святость справедливости обратилась в «деньги», иными словами, нечто абсолютно материальное и экономическое. Таким образом, если они пожертвованы на кормление бедных, ценность такого поступка переносится на сами деньги. Однако то же самое количество денег, изведенное на непристойные вечеринки, не приобретает ценности. Они становятся даже ничтожнее, нежели просто материальная ценность. С этой точки зрения, мы можем сформулировать следующий принцип: «Все обретает собственную ценность сообразно тому, на что было потрачено». Будучи отрицаемым, нечто утверждается. Иными словами, при отрицании его существования утверждается его ценность. В самоуничтожении оно достигает вечности цели, при условии, что данная цель представляет собой что-то вечное, как, например, идеал, ценность, свобода, справедливость, милосердие, мысль или знание. Деньги, пожертвованные на благо приобретения знаний, исчезают из чьего-либо кармана, так что их количество равняется нулю, но в то же время они обращаются в ценность тех знаний, на которые они были израсходованы.

Точно так же, как деньги являются частью моего существования, само мое существование, моя биологическая жизнь, мои инстинкты и мое время являются составляющими меня. Предположим, я потратил час своего собственного времени на то, чтобы заработать денег. Поскольку зарабатывание денег лишено какой бы то ни было ценности, этот час также не может обрести никакой ценности, ибо я принес его в жертву тому, что не ценно и не свято. Но если тот же самый час я отвел на то, чтобы совершенно безвозмездно дать кому-нибудь знания и направить его на истинный путь, этот час был потрачен на нечто ценное. Час берет на себя ценность той цели, на которую он был отдан.

Шахид — это тот, кто отрицает все свое существование во имя сакрального идеала, в который мы все верим. Это естественно, что вся святость данного идеала и той цели переносится на его существование. Правда, его существование внезапно обернулось не-существованием, однако он вобрал в себя всю ценность той идеи, за которую он отдал жизнь. Поэтому неудивительно, что в глазах людей он сам обрел святость. Таким образом, человек становится абсолютным человеком, поскольку он больше не личность,

не индивид. Он — идея. Он был индивидом, который пожертвовал собой ради идеи. Теперь же он сам стал идеей. По этой причине мы не рассматриваем Хусейна в качестве конкретного человека, который был сыном Али. Хусейн — это олицетворение ислама, справедливости, имамата и божественного единства. Мы не восхваляем его как индивида с тем, чтобы придать ему ценность наряду с иными шахидами. Это все не имеет отношения к сути дела. Когда мы говорим о Хусейне, то не имеем в виду Хусейна как такового. Хусейн — это индивид, который с неподдельной искренностью, с предельным величием силы человеческой отдал жизнь за абсолютную и священную ценность. От него самого не осталось ничего, кроме имени. Он больше не человек, он — идея. Он превратился в целое направление мысли, которому он принес себя в жертву.

Человек, который становится шахидом ради блага народа и вследствие этого считается святым, приобретает данный статус. По мнению тех, кто понимает народ не как сумму индивидов, а как целое, характеризующееся наличием коллективного духа, шахид является кристаллизацией этого духа, который называют нацией. Подобным же образом человек, принесший себя в жертву во имя знания, также больше не индивид. Он сам становится знанием, шахидом знания. Мы прославляем свободу путем восхваления человека, отдавшего жизнь за свободу, при этом мы не почитаем его просто по той причине, что он был хорошим человеком. Безусловно, в этом нет противоречия [исламу], поскольку с точки зрения Бога он все еще остается индивидом, и в жизни будущей его ждет своя судьба и личное воздаяние. Но в обществе, где он судим сообразно критериям своего направления, мы не превозносим его как человека, мы чтим саму идею, почитаем священное. С этой точки зрения смысл понятия «шахид» все больше проясняется. Когда вера в положения определенной религиозной школы постепенно разрушается, когда в новом поколении она почти исчезает, будучи преданной забвению в результате сговора, внезапно индивид восстанавливает ее путем самоотрицания. Иными словами, он призывает ее вернуться на сцену жизни. Жертвуя собственным существованием, он утверждает исчезающее существование того идеала. По этой причине он является шахидом (присутствующим свидетелем) и машхадом (видимым). Он всегда находится впереди нас. Идея также достигает присутствия здесь и вечности с помощью шахида. Она возрождается и вновь обретает душу.

Существует два вида шахидов, один из них символизирует Хамза, повелитель мучеников, другой персонифицирован Хусейном. Между Хамзой и Хусейном существует большая разница. Хамза — это моджахед и герой, который идет в бой с целью одержать победу и поразить врага. Вместо этого он сам повержен, убит и таким образом становится шахидом. Однако в данном случае речь идет о шахадате индивида. Его имя находится в верхней строчке списка принявших смерть за веру.

Хусейн, с другой стороны, представляет собой иной тип шахида. Он не вступает в сражение с намерением убить врага и вернуться победителем,

равно как и не погибает в результате террористического акта, подобно Вахши. Это не тот случай. Хусейн, который мог бы сидеть дома и просто жить, восстает и сознательно приглашает смерть. Именно в этот момент он выбирает самоотрицание. Он избирает этот опасный путь, становясь в центре битвы и выступая против созерцания мира и против времени, так, чтобы его действие получило широкую огласку и чтобы та идея, за которую он отдает свою жизнь, была бы понята в ближайшее время. Хусейн выбирает шахадат в качестве своей кончины и средства к утверждению того, что отрицалось и было подвергнуто искажению со стороны аппарата управления.

В случае с Хамзой, напротив, шахадат выбирает его и других моджахедов, которые отправляются в бой за победой. В шахадате Хусейна его целью является самоотрицание во имя освящения того идеала, который отвергается и постепенно исчезает. С этой точки зрения, джихад и шахадат — совершенно разные вещи. Али говорит о двух понятиях в двух неодинаковых контекстах, у каждого из которых имеется своя философия. «Аль-джихад иззун лиль ислам» («Джихад является славой ислама»). Джихад — это действие, философия которого отличается от философии шахадата. Безусловно, в джихаде может присутствовать шахадат, но он олицетворен Хамзой, а не Хусейном.

«Аль-шахадат истизхаран аляль-муджахадат» («Шахадат выявляет то, что скрыто»). Да, такова цель шахадата, и поэтому он всегда отличается от джихада. Вот как я понимаю суть проблемы. Когда-то истина была установлением, которое выглядело привлекательным в глазах людей. Все следовали ей, и она была священна. Ее всеми силами охраняли. Однако со временем, поскольку истина не обслуживала интересы меньшинства и угрожала правящей верхушке, в результате сговора она была устранена из умов и жизней людей. Свято место пусто не бывает, и в качестве компенсации они придумали нечто свое. Постепенно изначальная идея была окончательно утрачена, подменена обсуждением совсем других проблем. В данной ситуации шахид, намереваясь возродить первоначальную идею, жертвует своей собственной жизнью и тем самым привлекает внимание к ставшему непопулярным предписанию, вызывая отвращение к его поддельным заменителям. Это и есть цель. Во времена Хусейна основным был вопрос о том, кому должна принадлежать власть после смерти Пророка. Остальные проблемы являлись маловажными. Главный вопрос звучал так: «В любом случае, кто призван править уммой и быть ответственным за судьбу мусульман?» Как мы помним, он был камнем преткновения на протяжении всей эпохи правления династии Омейядов. Подоплекой восстаний и кризиса власти Омейядов была именно эта проблема. Люди были готовы в любой удобный момент заполнить собой мечети и схватить халифа за горло, вопрошая: «На основании какого аята и почему ты занимаешь свой пост? Имеешь ты на это право или нет?» Конечно, в такой ситуации правители не могли находиться при власти долго. Неудивительно, что омейядский период продолжался не более столетия.

Во времена своего халифата Аббасиды, которые были в большей степени искушены в данных вопросах, нежели Омейяды, деполитизировали население, то есть сделали народ более равнодушным к вопросам об имамате (лидерстве) и к судьбе общества. Как им это удалось? Они добились этого, прибрав к рукам все сакральное: поклонение, кораническую экзегетику, калам (теологию), философию, перевод иностранных книг, систему образования, развитие и экспансию цивилизации — так, чтобы Багдад мог быть наследником всех великих городов и цивилизаций мира, а мусульмане стали самыми передовыми людьми. (Но чем все это в действительности закончилось!) Лишь бы все забыли об одной проблеме и никто не обсуждал ее.

Чтобы вновь обратить людские взоры на эту проблему, возникает шахид. Поскольку у него нет ничего, кроме собственно жизни, он приносит ее в жертву. Он отдает жизнь за определенную идею, а посему святость идеи переносится на него самого.

«Аллаху принадлежит и восток, и запад, Он ведет, кого хочет, по прямому пути! И так Мы сделали вас умматан васатан (общиной посредствующей), чтобы вы были шахидами (свидетелями) относительно человечества и чтобы Посланник был шахидом (свидетелем) относительно вас» (2:142–143).

В данном аяте шахид понимается не как «убитый». Шахадат указывает на то, что было сокрыто и почти ускользнуло из области памяти, постепенно предаваемое людскому забвению. Шахид свидетельствует за эту невинную, безмолвную и униженную жертву. Мы знаем, что шахид является понятием, отличающимся от всех остальных. Посланник — это шахид, который не был убит. Не будучи уничтоженным, исламское общество, основанное на установлениях Корана, имеет статус и круг ответственности шахида. Бог говорит: **«...так, чтобы вы могли быть свидетелями относительно человечества...»,** так же как Посланник — свидетель относительно вас. Итак, значение шахадата шире и важнее того, чтобы быть убитым. Тем не менее тот, кто отдал свою жизнь, совершил наиболее величественный шахадат. Каждому мусульманину нужно строить общество свидетелей за остальных людей, ибо Посланник — это образец, по которому мы формируем себя. Он — наш шахид, а мы — шахиды человечества.

Мы установили, что слово «шахид» имеет дополнительное значение: «пример, прототип, образец», на который человек равняется. Это значит, что мы должны отвести нашему Пророку центральное место в культуре, вере, знании, мысли и обществе, приведя все это в соответствие с его примером. Если вы сделали это, то вы тем самым поместили себя в центр времени и земли, все иные народы и массы будут строить свою жизнь, ориентируясь на вас. В этом отношении вы (как народ) становитесь их шахидом. Иными словами, ту роль, какую сыграл для вас Посланник, вы будете играть для остальных. В этом смысле выражение «умматан васатан» (справедливое и гармоничное общество) оказывается довольно уместным применительно к слову «шахид». Мы обычно думаем, что наименование

«imматан васатан» относится к умеренному обществу, то есть к обществу, в котором нет расточительности или мелочности, которое не погрязло в материальном в ущерб духовному. Это — общество, где есть место и духу, и материи. Оно «умеренно»; но, принимая во внимание вопрос о миссии этой уммы, для данного выражения значение васатан («посредствующий») не является существенным. Его смысл — намного более возвышенный. Он состоит в том, что мы, будучи уммой, призваны стать осью времени; то есть мы не должны быть группкой людей, населяющих уголок Ближнего Востока и вращающихся вокруг самих себя, при этом оставаясь в стороне от судьбоносных и жизненно важных событий, которые влияют на все и определяют настоящее человечества и историю завтрашнего дня. Мы, постоянно поглощенные снисходительностью к собственным слабостям, не должны пренебрегать этой [возложенной на нас] ответственностью. Наша миссия — быть в центре поля. Мы должны быть не обществом гаибов (гаиб — «отсутствующий», в противоположность шахиду), которое является изолированным и псевдомутазилитским, а уммой, находящейся посреди Востока и Запада, между Правым и Левым, между двумя полюсами, иными словами, в центре поля. Шахид — именно такая фигура. Он присутствует на всех полях. Умматан васатан представляет собой общество, находящееся в центре всех сражений; у него есть универсальная миссия. Оно не является изолированным, закрытым и удаленным сообществом. Это — общество шахидов.

Мнение, которое я высказал относительно шахадата в прошлом году, заключается в том, что шахадат, являющийся одной из основ ислама, следует рассматривать в качестве отдельного столпа веры, такого же, как молитва, пост и джихад. Стоит принять во внимание, что в обыденном сознании шахадат воспринимается как состояние или участь моджахеда, осуществлявшего джихад и принявшего смерть от рук врага. Это тоже правильно. Но я говорю о принципе, который является смежным по отношению к джихаду — не выступая при этом ни в качестве дополнения к нему, ни в виде определенной ступени, которой моджахед достигает с точки зрения Бога или применительно к своей будущей жизни — ибо то, что я имею в виду, относится к особому типу шахадата, символически представленному Хусейном. У нас в исламе есть выдающиеся шахиды, такие, как наши имамы, первый и главный среди них — Али, величайший имам и славный сын ислама. Однако, несмотря на то что Али тоже является шахидом, мы рассматриваем Хамзу и Хусейна в качестве идеальных типов шахадата.

Хамза — это великий герой ислама, шахид одного из наиболее памятных сражений под Ухудом (в 627 году). Пророк ислама ни о ком не печалился так сильно, как о Хамзе, даже в тех случаях, когда умер его собственный сын, Ибрахим, или когда пали смертью мучеников некоторые его знаменитые сподвижники. В битве под Ухудом Хамза стал шахидом в результате бесчеловечного заговора, который был задуман Хинд (женой Абу Суфиана и матерью Муавии) и осуществлен ее рабом Вахши. Реакция Посланника была бурной. Люди Медины столь сильно превозносили Хамзу в качестве

героя, что саудиты обвинили их в поклонении ему. Это показывает, насколько грандиозна была его слава, хотя он и не был мединцем. Именно с его переходом в ислам численность мусульман стала расти. В начале бизата курайшиты считали Хамзу эпическим героем. Он был младшим сыном Абд аль-Мутталиба, великого охотника и воина. После того как он вступился за Посланника, подвергавшегося всяческим оскорблениям со стороны курайшитов, Хамза стал склоняться к принятию ислама. Как только он сделался мусульманином, мусульмане перестали быть слабой и притесняемой группой. Они действительно проявили свою готовность действовать открыто. В дальнейшем же, пока такая личность и такой воин, как Хамза, был в рядах мусульман, он затмевал собой всех остальных. Даже Али, будучи столь блестящей и эпохальной для ислама личностью, находился под влиянием Хамзы. Очевидно, что в битве под Ухудом мусульман вел в бой Хамза, а за ним следовал Али.

Вы знаете, когда Хамза погиб из-за этих грязных женских козней, Посланник очень разозлился и опечалился. Как только он приблизился к телу Хамзы, то увидел, что глаза последнего были выколоты, а нос и уши — отрезаны. Хинд сделала себе из них устрашающий орнамент. Человек, который поклялся выпить кровь Хамзы, исполнил свое обещание при Ухуде. Мухаммад, стоя у бездыханного тела этого великого героя, молодого и любимого сына Абд аль-Мутталиба, своего юного дяди, говорил с таким ожесточением и жаждой отмщения, что тут же пожалел об этом и получил предупреждение от Бога. Мухаммед поклялся, что спалит заживо тридцать врагов, и это будет возмездием за пролитую кровь Хамзы. Однако тотчас же раздался небесный глас, возвещавший, что только Господь огня имеет право сжечь человека за его преступление. Так Посланник нарушил свой обет. Поскольку Бог запретил ему такую месть, он пытался утешить себя чтением поминальной молитвы.

После того как он вернулся в Медину, члены семей оплакивали своих близких; но никто не скорбел о Хамзе, ибо у него не было там ни родственников, ни дома. Он был одиноким переселенцем. Посланник, полный столь нежных чувств, которых никто не ожидал от такого мужественного героя, как он, был обескуражен тем, что никто, кроме него, не плакал по Хамзе, сыну Абд аль-Мутталиба, «герою нашей семьи». Тронутые столь нежными чувствами, люди из мединской общины приходили к Посланнику и приносили свои соболезнования, говоря: «Мы будем оплакивать смерть Хамзы, а Посланник прочитает поминальную молитву по нашим погибшим». И он поблагодарил их.

По меньшей мере первое время в истории ислама Хамзе был присвоен титул Сайид аль-шахада (повелителя шахидов). Впоследствии данный титул стал относиться прежде всего к Хусейну. Оба они — повелители шахидов, но между их шахадатом есть фундаментальная разница. Они относятся к двум различным типам, которые едва ли можно сопоставить. Хамза является моджахедом, который погибает в разгар джихада, а Хусейн — это ша-

хид, достигающий шахадата до того, как он был убит. Он остается шахидом не только на месте собственного шахадата, но у себя дома. С того самого момента, как Валид, правитель Медины, попросил Хусейна присягнуть ему на верность, на что тот ответил: «НЕТ!» — и за этот отказ он был предан смерти. Хусейн становится шахидом, поскольку слово «шахид» в данном случае не обязательно обозначает кого-либо, кто был убит, а относится именно к свидетельствующему, нацеленному на неприятие осуществленных перемен. Шахид — это человек, который с момента принятия подобного решения выбирает для себя шахадат, даже несмотря на то, что между его решением и смертью могут пройти месяцы и даже годы. Если мы хотим объяснить фундаментальное различие между этими двумя видами шахадата, то должны постановить, что в случае с Хамзой именно смерть выбирает его. Иными словами, шахадат избирает шахида. Случай же с Хусейном — прямо противоположный. Шахид выбирает собственный шахадат.

Философия формирования моджахеда отличается от философии становления шахида. Моджахед — это искренний воин, который ради защиты своей веры и общины или же их распространения и прославления идет в бой с целью разбить, опустошить и победить врага, который препятствует или угрожает его пути; таким образом, различие между атакой и защитой — это джихад. Моджахеда могут при этом убить. Поскольку он погибает на этом пути, мы называем его шахидом. Шахадат, персонифицированный Хамзой, — это трагическое происшествие с моджахедом, намеревавшимся повергнуть и убить врага. Таким образом, шахадат Хамзы относится к человеку, принявшему смерть от рук врага, вместо того чтобы он убил этого врага. Этот человек является моджахедом. Что касается Хусейна, то он как шахид сам идет навстречу собственной смерти. В первом случае шахадат выступает в качестве события, имеющего негативную окраску. Во втором случае шахадат представляет собой сознательно поставленную цель. Когда речь идет о первой разновидности шахадата, то имеется в виду несчастный случай на пути к победе, во втором типе шахадат является местом назначения. Смерть Хамзы — трагедия; смерть Хусейна — идеал. Это целая идеология. Там — моджахед, который, желая убить врага, сам погибает. Его оплакивают, о нем сочиняют панегирик. Здесь — шахид, и его смерть не является неудачей, ибо шахадат является высочайшей степенью, вершиной развития человека. Это — достижение абсолюта посредством собственной смерти. Смерть в данном случае — не зловещее событие. Это — оружие в руках друга, которым он поражает врага в голову. В ситуации, когда встающий на защиту истины Хусейн абсолютно беспомощен перед лицом атакующего врага, он наносит ему удар в голову при помощи своей смерти.

Шахадат источает неповторимое сияние; он озаряет мир светом и согревает холодные и мрачные сердца. Он приводит в движение парализованную волю и мысль, прежде поглощенную стагнацией и темнотой, он пробуждает память, из которой стерлись все истины и воспоминания, он дает надежду и

проницательность, он укрепляет волю человека и заставляет его осознать свою миссию и ответственность. Мысль, что «ничего не может быть сделано», сменяется убежденностью в том, что «кое-что может быть сделано», и даже «что-то должно быть сделано». Гибель шахида влечет за собою и смерть врага, поверженного теми, кто был научен кровью шахида. Проливая свою кровь, шахид не выступает в качестве непосредственной причины падения врага (ибо один он не в состоянии осуществить этого). Он желает унизить врага, и ему это удается. Шахид выбирает смерть вовсе не потому, что хочет спастись от тяжелых условий и неуютного окружения. Он не встает на позорный путь. Вместо негативного ухода шахид осуществляет позитивную атаку. С помощью своей смерти он осуждает угнетателя, совершая свой поступок на благо угнетенных. Он разоблачает агрессию и возрождает то, что прежде отрицалось. Он напоминает людям о том, о чем они уже забыли. В заледеневших сердцах он зажигает огонь жизни, воскресения и движения. Для тех, кто пребывал в плену и считал такое состояние нескончаемым, кровь шахида является спасительным кораблем. Для глаз, которые уже не могут прочесть слова истины и узнать ее лицо в сумерках деспотизма и оболванивания, когда не видно ничего, кроме осквернения всего и вся, кровь шахида — это мерцание свечи, которая дает возможность видеть, это лучистый свет руководства для дезориентированных людей, странствующих среди бездомных караванов, по горам, пустыням, заброшенным дорогам и канавам.

Перевела с английского Анастасия Ежова

Сейид Кутб

Отрывки из книги «Вехи на пути»

Призыв «Нет бога, кроме Аллаха» — закон жизни (из главы пятой)

Поклонение Аллаху, и только Ему, является краеугольным камнем исламского вероисповедания, воплотившимся в свидетельстве: «Нат бога, кроме Аллаха». Восприятие того, как [именно] совершать поклонение, от Посланника Аллаха (СААС) представляет собой вторую составную часть, нашедшую свое выражение в утверждении того, что Мухаммад (СААС) — Посланник Аллаха.

Это правило с двумя его частями усваивается сердцем правоверного мусульманина. Все то, что следует за этими двумя частями [шахады], составляющими основу исламской веры, есть не что иное, как обусловленное данным свидетельством производное. Вера же в ангелов Аллаха, в Его Писания, в Его посланников, последний день и предопределение с его добром и злом, а также молитва, закят, пост и хаджж, любые запреты и выражение осуждения, дозволенности, святости [того или иного действия], юридические установления, законодательные акты и исламские предписания — все это основывается на одном: поклонении Аллаху, и только Ему. Источником всего этого является то, что сообщил нам от своего Господа Посланник Аллаха (СААС) [Священный Коран]...

«Джихад на пути Аллаха» (выдержки из главы четветой)

...Имам ибн-аль Кайим резюмирует концепцию джихада в исламе в своем труде «Заад аль-Мааддел», который он поместил под заголовком «О порядке следования праведному пути в отношениях с неверующими и лицемерами с момента выступления Пророка (СААС) со своей миссией и до того, как он встретился с Аллахом, Всеславен Он и Всемогущ». Первое, что было внушено Им, да осветится имя Всевышнего, это то, чтобы Пророк (СААС), читал во имя своего Господа, который сотворил. Он повелел ему, чтобы он читал про себя. Он сделал его Пророком (СААС), сказав: «Читай», и сделал его Посланником (СААС), сказав: «О завернувшийся в плащ! Встань и увещевай».

Затем Он повелел ему, чтобы тот предостерег своих ближайших родственников, чтобы предупредил после этого свой народ, чтобы предостерег затем проживающих вокруг него арабов, чтобы предостерег после этого всех арабов вместе, а потом — и всех обитателей этого мира. В течение десяти с лишним лет после этого пророчества он призывал людей к исламу, не

прибегая ни к каким военным действиям и не налагая никакого налога. Аллах повелел ему быть воздержанным, проявлять терпение и прощать. Позднее Пророку (СААС) было разрешено совершить переселение из Мекки в Медину и приступить к военным действиям. Всевышний наказал ему вести войну с тем, кто выступает против него с мечом, и оставить в покое того, кто поддерживает Пророка (СААС) и не ведет против него военных действий. Далее Он наказал Мухаммаду (СААС) вести военные действия против многобожников, с тем чтобы вся религия принадлежала Аллаху. Неверные/немусульмане к моменту наказа вести джихад подразделялись на три категории: люди, которые добровольно подчинились мусульманам и заключили с ними договор; люди, которые находились в состоянии войны с мусульманами; и дхиммии — преимущественно иудеи и христиане, — которые находились под защитой мусульман. Он приказал, чтобы мусульмане соблюдали заключенные договоры о перемирии, и чтобы они полностью придерживались договора, если противная сторона его не нарушает. Если же противная сторона совершала предательство и нарушала договор, то военные действия против них мусульмане должны были начинать только после извещения их о нарушении договора. Он приказал вести военные действия против тех, кто нарушает договор. Когда была ниспослана сура «Покаяние» («Ат-Тауба») с разрешением избавиться от этих договоров, в ней осуждались люди этих категорий, не верующих в ислам. Так, Аллах приказал сражаться против врагов из числа людей Писания (преимущественно иудеев и христиан), чтобы они платили военный налог (джизью) или принимали ислам. Он наказывал в этой суре вести джихад против не верующих в ислам и лицемеров, обходиться с ними решительно и жестко. Пророк (СААС) вел джихад против не верующих в ислам, прибегая к копью и мечу, а против лицемеров — с помощью аргументов и слов. Всевышний приказал Пророку избавиться от договоров с неверующими и не соблюдать их. Он разделил людей договора на три категории. Против тех, кто нарушил договор, Он повелел сражаться. Пророк (СААС) вел против них вооруженную борьбу и одержал победу. Что касается тех, у кого с мусульманами были временные договоры и которые не нарушали их и не выступали против Пророка (СААС), то он повелел соблюдать договоры с ними до истечения срока. Что касается тех людей, с которыми не было договора, и они не выступали против Пророка, или же у них было соглашение, не имеющее определенных условий, Аллах наказал дать им четырехмесячную отсрочку, а если они не согласятся, то сражаться против них. Пророк (СААС) воевал с теми, кто нарушал договор, и давал отсрочку на четыре месяца тем, у кого договора не было или же он существовал на неопределенных условиях. Аллах наказал Пророку (СААС), чтобы условия договора соблюдались и мусульманами, если они не нарушаются [противной стороной] до истечения срока. Лица, находившиеся под защитой мусульман, были обязаны платить военный налог. После того как была ниспослана сура об освобождении от договоров, немусульмане были разделены на три категории:

выступавшие против мусульман с оружием в руках, заключившие с ними договор, и дхиммии («люди Книги» — Ахл-аль-Китаб, то есть иудеи и христиане. — *Ред.*), находившиеся под покровительством мусульман. Со временем люди, заключившие с мусульманами договор, принимали ислам. Таким образом, оставались две категории немусульман: те, которые воевали против ислама, и те, которые находились под его защитой. Что касается тех, кто выступал против ислама с оружием, то они испытывали страх перед мусульманами. В итоге на земле остались люди трех категорий: мусульмане, люди, лояльные по отношению к исламу, и люди, выступающие против ислама. Что касается лицемеров, то Всевышний повелел Пророку (СААС), чтобы он принял от них то, о чем они заявляли на словах, а то, что было скрыто в их сердцах, оставлял Аллаху, и вел с ними борьбу с помощью знаний и доводов. Аллах приказал Пророку (СААС), чтобы он отстранился от них и проявлял по отношению к ним жесткость и решительность, пытаясь донести до них подлинное знание, запретил совершать над ними похоронный намаз и стоять у их могил. Он предупредил, что если Пророк (СААС) будет просить для них прощения, то Аллах все равно их никогда не простит. Такова была позиция Пророка (СААС) в отношении его врагов из числа не верующих в ислам и лицемеров.

В данном резюме прекрасно описываются этапы ведения джихада в исламе, благодаря чему прослеживаются исконные и выразительные особенности динамичного закона мусульманской религии. Эти черты заслуживают того, чтобы мы рассмотрели их подробно. Однако в этой книге мы располагаем возможностью лишь охарактеризовать их в сжатой форме.

Первая особенность заключается в серьезной реалистичности исламского закона. Этот закон предполагает создание движения и деятельность в реальной человеческой среде. Это движение и эта деятельность сталкиваются с реальностью человеческого общества и взаимодействуют с ним, используя адекватные реальному бытию общества средства. Движение, исходящее из положений исламской религии, противостоит джахилийскому невежеству с его убеждениями и иллюзиями, на которых основываются реальные практические системы, располагающие материальным ресурсом. При этом исламское движение взаимодействует со всей этой реальностью посредством того, что адекватно ей. Ислам противопоставляет ей свой призыв и увещевает, стремясь исправить эти убеждения и представления. Ислам выступает против этой реальности, опираясь на силу и джихад, с тем чтобы уничтожить эти системы и ниспровергнуть тех, кто благодаря им находится у власти и которые препятствуют искоренению этих верований и представлений в народных массах, подчиняя их себе путем насилия и обмана, заставляя их поклоняться не их Всеславному Господу. Это движение не довольствуется одной лишь пропагандистской деятельностью перед лицом обладателей материальной власти. В то же время ислам не использует физическое насилие для завоевания душ и сердец людей. Исламское движение и деятельность основываются на законе этой религии, целью которой явля-

ется освобождение людей от порабощения другими людьми, чтобы они поклонялись только одному Аллаху, о чем мы еще скажем далее.

Вторая особенность исламского закона состоит в том, что он динамичен — а именно в том, что это движение подразделяется на некоторые этапы. Каждый из этих этапов располагает собственными средствами, соответствующими реальным требованиям и запросам каждой конкретной стадии. Любой из этих этапов постепенно сменяется другим. Религиозный закон не противопоставляет реальности какие-то абстракции. Те, которые приводят коранические аяты в качестве демонстрации предписаний ислама в отношении джихада и не принимают во внимание указанную черту, не понимают природы этих этапов, по которым пролегает праведный путь, и взаимосвязи различных коранических текстов с каждым из этих этапов в отдельности, глубоко ошибаются и натягивают на закон исламской религии одежды заблуждения. Они нагружают коранические тексты тем, что является неприемлемым с точки зрения исламских принципов и правил. Каждый из приведенных текстов они считают как бы окончательным, олицетворяющим собой итоговые предписания ислама. Будучи малодушными в духовном и интеллектуальном плане, прогибаясь под давлением со стороны действительности, со стороны потомков мусульман, от ислама которых осталось одно название, они утверждают, что ислам мобилизует свои силы и усердие только для обороны. Они полагают, что таким образом оказывают исламу добрую услугу, хотя на самом деле это — уход с праведного пути. В то же время известно, что праведный путь заключается в уничтожении всех тиранов на всей земле, приобщении всех людей к поклонению только Аллаху и избавлении людей от порабощения иными рабами во имя поклонения Господу рабов, причем не путем насильственного обращения в ислам, а путем предоставления им свободы в отношении вопроса о принятии этой религии после ликвидации господствующих политических систем или путем введения для них обязательного военного налога. Люди заявляют о своем подчинении и лояльности и полностью свободны в том, входить им в лоно этой религии или нет.

Третья особенность заключается в том, что это усердное движение и эти обновляющиеся средства не выводят религию за рамки ее четко определенных правил и не уводят ее в сторону от предначертанных целей. С самого первого дня существования ислама, независимо от того, обращался ли Пророк (СААС) к ближайшим своим родственникам или к племени курайшитов, ко всем арабам или ко всем обитателям Земли, он непременно руководствовался одним правилом и просил их идти к одной цели: к избавлению человечества от порабощения одних людей другими, к искренности и преданности в поклонении Аллаху. В этом деле недопстимы никакие торги, никакая мягкость. Далее следует переходить к реализации этой единой цели по предначертанному плану с учетом конкретных этапов, для каждого из которых характерны свои обновляющиеся средства, о чем мы уже говорили в предыдущем абзаце.

Четвертая особенность состоит в законодательной регламентации отношений между исламским джамаатом и иными обществами. Как это делается, убедительно изложено в прекрасном резюме, приведенном нами выше из книги «Заадд аль-Маад». Данная регламентация базируется на том, что покорность Аллаху составляет всемирную основу, к которой человечество должно либо обратиться, либо занять по отношению к ней мирную позицию и не выступать против исламского призыва, ни в коем случае не противопоставлять ему никакой политической системы, никакой материальной силы, а предоставить человеку возможность самостоятельного решения, как быть. Человек должен сам решить, принимать ему добровольно это учение или нет, но он не должен проявлять по отношению к нему враждебность или выступать против него с оружием в руках. Если кто-либо будет вести себя иначе, последователи ислама должны сражаться с ним до тех пор, пока не убьют его либо пока он не заявит о своем смирении.

Люди, малодушные в духовном или интеллектуальном отношении, которые пишут о джихаде в исламе, стремясь избежать обвинений в адрес исламской религии, не демонстрируют разницы между насильственным обращением в мусульманскую веру и курсом на разгром реальных политических сил, встающих между людьми и исламом, сил, из-за которых происходит порабощение одних людей другими, мешая им поклоняться Аллаху. Эти две вещи не имеют между собой ничего общего, равно как и не существует повода для сомнения относительно этого. Из-за такого смешения, и прежде всего из-за пораженческих настроений, они пытаются свести джихад в исламе к тому, что сейчас называют «оборонительной войной». Джихад в исламе — это нечто совсем иное, никак не связанное с ведущимися в настоящее время войнами, мотивами этих войн и их предназначением. Мотивы джихада в исламе следует искать в природе самого ислама, в его роли на Земле, в высших целях исламской религии, установленных Аллахом. Аллах указал, что именно ради этого Он направил к людям Своего Посланника (СААС) с миссией, Он сделал его последним из пророков (СААС), а его миссию — последней миссией.

Исламская религия есть общая декларация освобождения человека на этой земле от порабощения другим человеком, а также от поклонения своим прихотям, что является тем же самым порабощением человека человеком. Эта цель достигается путем объявления божественности Единого Аллаха, хвала Ему, и никого иного, путем объявления Его господства над всеми обитателями этого мира. Объявление господства Аллаха, и никого иного, над обитателями этого мира означает, что во всех видах, формах, порядках и системах человеческой власти произошла всеобщая революция, всеобщий бунт повсеместно на планете, где в той или иной форме власть принадлежит людям, иными словами, где божественное начало так или иначе узурпировано людьми. Дело в том, что принадлежность власти людям, когда источником власти являются сами люди, есть не что иное, как обожествление

человечества, в результате чего одни люди становятся господами для других, помимо Аллаха. Такая декларация означает изъятие власти Аллаха, которую узурпировали люди, и возвращение ее Всевышнему, изгнание узурпаторов, которые правят людьми по своим собственным законам, выступают перед ними, как господа, а люди становятся их рабами. Другими словами, это означает разгром царства человечества во имя установления царства Аллаха на Земле, или как об этом говорится в благородных коранических фразах:

Он — тот, кто на небесах Бог и на земле Бог.

Нет власти, кроме власти Аллаха. Он наказал, чтобы поклонялись только Ему. Это — истинная религия.

Скажи: «О обладатели Писания! Приходите к слову, равному для нас и для вас, чтобы нам не поклоняться никому, кроме Аллаха, и никого не придавать Ему в сотоварищи, и чтобы одним из нас не обращать других в господ, помимо Аллаха. Если же они отвернутся, то скажите: „Засвидетельствуйте, что мы — предавшиеся“».

Царство Аллаха на земле не предусматривает, чтобы власть была в руках каких-то отдельных людей, то есть в руках духовенства, как это делается в христианской религии, ни в руках деятелей, выступающих от имени божества, как это происходит в условиях теократического режима, или священной божественной власти. Царство Аллаха предполагает, чтобы господствующим был закон Всевышнего и чтобы по всякому вопросу обращались к Аллаху в соответствии с тем, что Он установил в Коране.

Установления царства Аллаха на Земле, ликвидации царства людей, изъятия власти из рук узурпаторов из числа рабов и возвращения ее Аллаху и никому другому, господства Небесного закона и ничего иного, ликвидации человеческих законов нельзя достичь только посредством красноречивой пропаганды и разъяснения, поскольку власть предержащие на шее у рабов и узурпировавшие власть Аллаха на Земле не отступятся от своего правления под действием увещевания и разъяснения. Если бы это было не так, учреждение религии Аллаха на Земле было бы наилегчайшим делом для посланников, но это противоречит тому, что известно из истории посланников (СААС), а история исламской религии несет в себе жизнь целых поколений.

Эта общая декларация освобождения человека на земле от всякой власти, кроме власти Аллаха, декларация божественного начала Аллаха и никого иного, а также Его господства над обитателями этого мира, не была пассивной, философско-теоретической декларацией. Это была декларация активная, реальная и динамическая. Эта программа имеет своей целью добиться установления такой системы, в рамках которой человечеством правил бы Закон Аллаха. Эта система должна избавить людей от порабощения другими рабами и призвать их к поклонению Аллаху и никому другому, без придания Ему сотоварища. Затем эта система, помимо деятельности по «разъяснению», должна оформиться в качестве «движения», чтобы взаимодействовать с че-

ловеческой действительностью во всех ее аспектах с помощью адекватных средств. Человеческая действительность вчера, сегодня и завтра противостоит исламской религии как общей декларации освобождения человека на земле от всякой власти, кроме власти Аллаха, чинит ей препятствия в виде убеждений и иллюзий, реальные материальные преграды, препятствия политические, социальные, расовые и классовые, не говоря уже о возникших на основе отклонения от правильного пути учениях и ложных представлениях. Все это перемешалось одно с другим и вступило в крайне сложное взаимодействие.

Если «разъяснение» противостояло убеждениям и представлениям, то «движение» было направлено против материальных препятствий и прежде всего против политической власти, основывающейся на сложных и связанных между собой экономических, социальных, классовых, расовых, мировоззренческих и конфессиональных факторах. Они — разъяснение и движение — вместе противостоят всей человеческой действительности с помощью средств, адекватных всем ее составляющим. Без них — без разъяснения и движения — не может начаться освобождение человека и всего человечества на всей земле. Этот момент весьма важен и на нем следует остановиться еще раз.

Исламская религия не является декларацией освобождения только арабского человека, и ее миссия не касалась только арабов. Темой этой программы стал человек вообще, род человеческий, а сферой ее приложения является земля, вся земля. Аллах, хвала Ему, не является Господом одних только арабов. Более того, Он даже не является Господом исключительно тех, кто исповедует ислам. Аллах — Господь всех миров. Исламская религия имеет своей целью обратить всех обитателей этого мира к их Господу и избавить их от порабощения и поклонения кому-либо, кроме Аллаха. Наитяжелейшей формой порабощения, с точки зрения ислама, является подчинение людей законодательным нормам, изданным для них другими представителями человечества, в то время как такое поклонение должно совершаться только перед Аллахом и ни перед кем другим. Всякий, кто поклоняется кому-либо, кроме Аллаха, преступает пределы религии Всевышнего, сколько бы он ни утверждал, что он-де исповедует ислам. Посланник Аллаха (СААС) указывал, что следование одновременно и небесному закону, и велениям земной власти — это путь поклонения, по которому пошли иудеи и христиане, став многобожниками и вступив в противоречие с тем, что им было наказано, а именно — поклоняться Аллаху и никому другому.

Ссылаясь на Адия бен Хатима (АС), Ат-Тирмизи сообщает, что когда до Адия бен Хатима дошла весть о призыве Посланника Аллаха (СААС), он бежал в Сирию. Как известно, Адия бен Хатим принял христианство еще в доисламское время. Мусульмане взяли в плен его сестру и нескольких людей из его племени. Однако позднее Посланник Аллаха (СААС) смилостивился над его сестрой и отпустил ее. Она возвратилась к своему брату и подвигла его на то, чтобы тот принял ислам и отправился к Посланнику Аллаха (СААС). Лю-

ди рассказывали о его визите к Пророку (СААС). Он вошел к Посланнику Аллаха (СААС), и на груди у него висел серебряный крестик. Пророк (СААС) в это время читал следующий аят: *«Помимо Аллаха они взяли в качестве господ своих епископов и монахов»*. Он, то есть Адия, сказал: «Я заметил, что они не поклонялись им», на что Пророк (СААС) ответил: «Да, но они запретили людям то, что им разрешено, и разрешили им то, что запрещено. Люди последовали за ними, а это есть не что иное, как поклонение им».

Комментарии Посланника Аллаха (СААС) к словам Аллаха, хвала Ему, суть категорическое указание на то, что одновременное следование и небесному закону, и установлениям земной власти есть не что иное, как поклонение, которое выходит за рамки исламской религии, потому что оно свидетельствует о том, что люди считают своими господами других людей. Исламская религия для того и пришла на землю, чтобы покончить с этим явлением, провозгласить освобождение человека на земле от поклонения кому-либо, кроме Аллаха.

Ислам должен был приступить к ликвидации того положения дел на земле, которое противоречит этой общей декларации, причем сделать это он должен был, используя одновременно и разъяснение, и движение. Ислам непременно должен был нанести удар по политическим силам, которые заставляли людей поклоняться кому-либо, кроме Аллаха, то есть тем силам, которые правили людьми не по закону Аллаха и не во имя Его власти. Эти силы пытались помешать людям слушать «разъяснение» и свободно, без каких-либо препятствий со стороны властей воспринимать вероучение. Ислам должен был действовать, чтобы установить политическую, экономическую и социальную систему, которая позволила бы освободительному движению приступить к реальным действиям после уничтожения наделенного силой правящего режима, вне зависимости от того, является ли эта сила чисто политической или же прикрывающейся расизмом либо классовыми интересами.

Целью ислама никогда не являлось насильственное обращение людей в мусульманскую религию. Однако ислам — это не только «вероучение», Ислам, как мы на это уже указали выше, есть общая декларация освобождения человека от порабощения другими людьми. Ему изначально присуща установка на уничтожение систем и правительств, в основе которых лежит господство человека над человеком и поклонение человека человеку. Согласно исламу, впоследствии людям должна быть предоставлена полная свобода, в условиях которой они сами могут выбрать для себя ту религию, которая им нравится, причем избрать ее добровольно, после того как будет уничтожен репрессивный политический режим, а их умы и души будут просвещены в результате разъяснения.

Однако это не означает, что они смогут озаботиться собственными прихотями и капризами или же сделать из себя рабов перед рабами. Они не могли и не могут выбирать себе господ, помимо Аллаха. Господствующая на Земле система должна основываться на поклонении Аллаху и никому, кроме Него. Это достигается путем подчинения только Его законодательст-

ву и никакому иному. И уже после этого любой человек может исповедовать ту религию, которая ему импонирует, в рамках данной общей системы. Это будет означать, что вся религия будет принадлежать Аллаху, иными словами, покорность, следование и поклонение — все это будет вершиться во имя Аллаха...

...Если мы неизбежно вынуждены именовать джихад в исламе оборонительным движением, то мы непременно должны переосмыслить слово «оборона» и интерпретировать его как «защиту человека» от угрозы всех тех факторов, которые ограничивают его свободу и препятствуют его освобождению. Эти факторы репрезентируются в убеждениях и представлениях, так же, как они воплощаются в политических системах, основывающихся на расистских, классовых и экономических препонах. Эти системы господствовали на всей Земле к моменту появления ислама. Некоторые виды таких систем продолжают господствовать и в наше время в условиях современного языческого невежества...

...Было бы наивно полагать, что призыв, провозглашающий освобождение человека, всего рода человеческого на всей Земле, вдруг останавливается перед этими препятствиями и продолжает борьбу посредством слов и разъяснений. Исламский призыв ведет джихад языка и увещевания в тех случаях, когда он остается один на один с людьми и обращается к ним с проповедью, не стесненный какими-либо ограничениями, в условиях полной свободы, а люди совершенно не подвержены влиянию посторонних факторов. В данном случае понятен смысл лозунга «Нет принуждения в религии». Однако когда на пути религии возникают препятствия и появляются факторы материального воздействия, то возникает необходимость уничтожить их прежде всего силой, чтобы получить возможность выступать с увещеванием, обращенным к сердцу человека и его разуму, к человеку, свободному ото всех этих оков.

Джихад необходим для исламского призыва, если его целью является серьезная декларация освобождения человека, причем такая декларация, когда реальной действительности противопоставляются средства, адекватные всем ее аспектам, когда джихад не ограничен философско-теоретическими разъяснениями, вне зависимости от того, находится ли в безопасности или же подвергается угрозе исламская родина — а если выразиться корректно с мусульманской точки зрения, мир ислама.

Ислам, устремляясь к миру, не имеет в виду тот дешевый мир, сущность которого сводится лишь к тому, чтобы обезопасить ту территорию, которую населяют люди, принявшие мусульманскую религию. Ислам желает такого мира, под сенью которого вся религия полностью бы принадлежала Аллаху, то есть чтобы люди, все люди этого мира поклонялись Аллаху и чтобы в таких обстоятельствах люди не воспринимали таких же людей в качестве собственных господ и не признавали иного бога, кроме Аллаха. И здесь нужно принимать во внимание конечный итог развития стадий исламского

джихада. Данные этапы уже завершились. Как говорит имам ибн Кайим, «категории не верующих в ислам окончательно сформировались, и они стали делиться на три группы: те, кто с оружием в руках выступали против мусульман, те, которые заключили с ними договор, и находящиеся под их защитой». Со временем лица, находящиеся с мусульманами в договорных отношениях, приняли ислам. Таким образом, остались две категории неверующих: сражающиеся против него и находящиеся под его покровительством. Однако воевавшие против ислама люди боялись мусульман. В итоге на Земле остались три категории людей: верующие мусульмане, люди, лояльные к исламу, и враги, борющиеся против него. Как видно из всего сказанного ранее, лица, занимающие по отношению к исламу дружественную позицию, должны находиться под защитой мусульман...

...Те, кто ищет чисто оборонительные мотивы мусульманского подъема, принимают во внимание маневры нашествия востоковедов в то время, когда у мусульман не было ни сил, ни могущества, когда у них не было даже никакого ислама, за исключением тех, кого благословит Аллах среди настаивающих на претворении в жизнь идей декларации всеобщего ислама путем освобождения человека на всей Земле от всякой власти, за исключением власти Аллаха, с тем чтобы вся религия принадлежала только Аллаху. Только такие «мусульмане» ищут нравственного и благовидного оправдания джихада в исламе.

Могучий подъем ислама не нуждается в каких-либо нравственных и благопристойных оправданиях сверх тех аргументов, которые содержатся в следующих коранических текстах:

Пусть же сражаются на пути Аллаха те, которые покупают за ближайшую жизнь будущую! И если кто сражается на пути Аллаха и будет убит или победит, Мы дадим ему великую награду.

И почему вы не сражаетесь на пути Аллаха за слабых из мужчин и женщин, и детей, которые говорят: «Господи наш! Выведи нас из этого селения, жители которого тираны, и дай нам от тебя покровителя и дай нам от Тебя помощника».

Те, которые уверовали, — сражаются на пути Аллаха, а те, которые не веруют, — сражаются на пути тагута. Сражайтесь же с друзьями сатаны; ведь козни сатаны слабы! (4:76–78).

Скажи тем, которые не веровали: «Если они удержатся, им будет прощено то, что было прежде, а если вернутся, то уже прошел пример первых.

И сражайтесь с ними, пока не будет многобожия, и религия вся будет принадлежать Аллаху». А если они удержатся.. ведь Аллах видит то, что они делают!

А если они обратятся вспять, то знайте, что Аллах — ваш покровитель. Прекрасный это покровитель и прекрасный помощник! (8: 39–41).

Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха и в последний день, не запрещает того, что запретил Аллах и Его посланник, и не подчиняется религии истины — из тех, которым ниспослано Писание, пока они не дадут откупа своей рукой, будучи униженными.
И сказали иудеи: «Узайр — сын Аллаха». И сказали христиане: «Мессия — сын Аллаха». Эти слова в их устах похожи на слова тех, которые не веровали раньше. Пусть поразит их Аллах! До чего же они отвращены [от истины]!
Они взяли своих книжников и монахов за господ своих, помимо Аллаха, и Мессию, сына Марйам. А им было велено поклоняться только единому Аллаху, помимо которого нет божества. Хвала Ему, превыше Он того, что они придают Ему в соучастники!
Они хотят затушить свет Аллаха своими устами, но Аллах не допускает иного, как только завершить Свой свет, хотя бы и ненавидели его многобожники». (9:29–32)...

Национальная принадлежность мусульманина и его религиозные убеждения (отрывки из главы девятой)

...Ислам пришел, чтобы оповестить человека о том, что существуют одни-единственные узы, которые связывают людей между собой на основе веры в Аллаха, и если эта связь оборвется, то не будет никакой связи и никакой любви.

Ты не найдешь людей, которые веруют в Аллаха и в последний день, чтобы они любили тех, кто противится Аллаху и Его посланнику, хотя бы они были их отцами, или сыновьями, или их братьями, или их родом... (58:22).

У Аллаха одна партия, и других не существуют. Все иные партии являются партиями шайтана и тагута:

Те, которые уверовали, сражаются на пути Аллаха, а те, которые не веруют, сражаются на пути тагута. Сражайтесь же с друзьями сатаны; ведь козни сатаны слабы! (4:78).

Существует только один путь, который ведет к Аллаху, другие же дороги не ведут к Нему:

И это — Моя дорога прямая; и следуйте же по ней и не следуйте другими путями, чтобы они не отделили вас от Его дороги... (6:154).

Есть один-единственный порядок — исламский порядок, всякие иные порядки являются джахилийскими:

Неужели суда времен аль-джахилийи они хотят? Кто же лучше Аллаха по суду для народа, обладающего убеждением? (5:55).

Есть только один закон, которому стоит следовать, и это — шариат Аллаха, все остальное основано на эмоциях и импульсах:

Потом мы устроили тебя на прямом пути повеления. Следуй же ему и не следуй страстям тех, которые не знают! (45:17).

Истина — одна, не существует нескольких истин. Все, что отличается от нее, является заблуждением:

...Что же после истины, кроме заблуждения? До чего же вы отвращены [от нее]!

Существует только одна земля — обитель ислама (Дар-уль-Ислам), в пределах которой функционирует исламское государство, где правление основано на господстве шариата Аллаха, где установлены Его запреты и где мусульмане находятся в близких и дружеских отношениях. Всякий иной мир — территория войны (Дар-уль-Харб). Мусульманин должен либо вести с ним борьбу, либо заключить перемирие при условии гарантии безопасности мусульман на основании данного договора. Однако, тем не менее, эта территория не является обителью ислама, и не может быть и речи о лояльных отношениях между ее населением и мусульманами:

Поистине, те, которые уверовали и выселились и боролись своим имуществом и своими душами на пути Аллаха, и те, которые дали убежище и помогли, — эти близки друг другу. А те, которые уверовали, но не выселились, — нет у вас никакой близости к ним, пока они не выселятся! А если они попросят у вас помощи в религии, то на вас лежит помощь, если только не против того народа, с которым у вас есть договор. И Аллах видит то, что вы делаете!

А те, которые не уверовали, одни из них близки другим. Если вы этого не сделаете, будет смута на земле и великая порча.

А те, которые уверовали и выселились и боролись на пути Аллаха, и те, которые приютили и помогли, — они — верующие; обязательством для них — прощение и щедрый удел.

А те, которые уверовали потом и выселились и боролись вместе с вами, — они — из вас... (8:73–76).

Вот таким, преисполненным сияния чистоты и непоколебимой решимости, пришел к людям ислам. Он пришел, чтобы возвысить человека и избавить его от уз земли и грязи. У мусульман нет другой родины, кроме той, где воцарился шариат Аллаха. Между родиной и людьми устанавливаются связи на основе отношения к Аллаху. У мусульманина нет никакого гражданства, кроме его религиозных убеждений, которые делают его членом мусульманской уммы (исламской нации) в обители ислама (Дар-уль-Ислам). У мусульманина нет никакой родни, кроме той, которая связана с ним посредством вероучения, ниспосланного от Аллаха.

После установления первейшей связи с Творцом у мусульманина нет родни, в том числе и отца, матери, супуруги и рода.

Кровная родственная связь по своей значимости следует только после уз, связывающих с Аллахом:

О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одной души и сотворил из нее пару ей, а от них распространил много

мужчин и женщин. И бойтесь Аллаха, которым вы друг друга упрашиваете, и родственных связей... (4:1).

Это не мешает оказывать родителям знаки внимания и добра, даже если они исповедуют иную религию, до тех пор, пока они не заняли позицию, враждебную по отношению к мусульманам, и в таком случае не может быть и речи о каком-либо общении с ними или знаках уважения к ним. На этот счет Абдулла бин Абдулла бин Убэй приводит нам яркий пример.

Ибн Джарир передал со ссылкой на Ибн Зияда следующее: «Посланник Аллаха (СААС) призвал к себе Абдуллу бин Абдуллу бин Убэя и сказал ему: „Знаешь ли ты, что говорит твой отец?» — Абдулла переспросил: „А что он сказал? Ты мне дороже отца и матери“. Мухаммад (СААС) ответил: „Он говорит, что если мы возвратимся в Медину, то самый могущественный изгонит из нее самого низкого“. Абдулла сказал: „Клянусь Аллахом, о Пророк, он сказал правду! Ты, Аллах тому свидетель, самый могущественный, а он — самый низкий. Жители Медины наверняка знают, что в городе нет человека, который относился бы к своему отцу лучше, чем я. Если Аллах и Его посланник хотят, то я готов принести им голову отца“. Посланник Аллаха (СААС) выслушал Абдуллу и сказал: „Нет“. А когда они пришли в Медину (?), Абдулла бин Абдулла бин Убэй встал у ворот с мечом в руках и спросил своего отца: „Ты говорил, что если мы возвратимся в Медину (?), наиболее могущественный изгонит самого низкого? Клянусь Аллахом, ты узнаешь, за кем сила. За тобой или за Посланником Аллаха (СААС). Клянусь Аллахом, в этом городе ты никогда не найдешь убежища и приюта без разрешения на то со стороны Аллаха и Его посланника“ (СААС). Отец сказал в ответ: „Посмотрите, о люди племени хазрадж! Мой сын лишает меня моего дома!» Абдулла ответил: „Клянусь Аллахом, он войдет в дом только с разрешения Аллаха и Его Посланника“. После этого люди пришли к Пророку (СААС) и рассказали ему обо всем. Он сказал им: „Пойдите к нему и скажите ему: ‘Оставь в покое его и его жилище’“. Когда они пришли к Абдулле, он сказал: „Ну, если уж пришло повеление Пророка, то я повинуюсь“».

Когда возникает связь между людьми, основанная на общности вероисповедания, тогда все правоверные становятся братьями, даже если их не объединяют узы кровного родства и родственные связи по женской линии:

Поистине, правоверные братья.

А лаконичнее и убедительнее по этому поводу сказано Всевышним:

Поистине, те, которые уверовали и выселились и боролись на пути Аллаха, и те, которые дали убежище и помогли, — эти близки друг другу (8:73).

Эта близость и родство выходят за рамки жизни одного поколения и распространяются на последующие поколения. Они связывают первого мусульманина исламской уммы с последним из тех, кто принял ислам, и последнего с первым прочными узами любви, дружбы, преданности и сочувствия.

Те, которые утвердились в своем жилище и вере до них, любят выселившихся к ним и не находят в груди своей никакой нужды

к тому, что им даровано. Они дают предпочтение перед собой, хотя бы и было у них стеснение. Кто обезопашен от скупости самого себя, — те счастливы!

Те, которые пришли после них, говорят: «Господи, прости нам и нашим братьям, которые опередили нас в вере! Не утверждай в сердцах наших злобы к тем, которые уверовали. Господи наш! Ведь Ты — Милосердный, Милостивый!» (59: 9–10).

Аллах обращает внимание мусульман на пример «благородной кучки» пророков, которые опередили их в вере, уходящей своими корнями в глубину времен:

И воззвал Нух к своему Господу и сказал: «Господи! Сын мой — из моей семьи, и обещание Твое — истина, и ты — Правдивейший из судей». Господь ответил: «О Нух! Он не из твоей семьи; это — дело неправедное; не спрашивай же Меня, о чем ты не знаешь. Я тебя увещаю не быть из числа неведающих».

Он сказал: «Господи, я ищу у Тебя защиты, чтобы мне не просить Тебя о том, чего я не знаю. Если Ты не простишь мне и не помилуешь, я буду из числа потерпевших убыток». (11:45–47).

И вот, Господь испытал Ибрахима словами и он завершил их. Он сказал: «Поистине, Я сделаю тебя для людей имамом». Он сказал: «И из моего потомства?» Господь ответил: «Не объемлет завет Мой неправедных» (2:118).

И вот сказал Ибрахим: «Господи! Сделай это страной безопасной и надели обитателей ее плодами, — тех из них, кто уверовал в Аллаха и в последний день». Он сказал: «А тем, которые не уверовали, Я дам в пользование ненадолго, а потом ввергну их в муку огненную. Как страшно это пристанище!» (2:120).

Ибрахим уединился от отца своего и своей семьи, когда увидел, что они настаивают на своем заблуждении:

Я отделюсь от вас и от того, что вы призываете, помимо Аллаха. Я призываю своего Господа, может быть, я не буду в призывании своего Господа несчастным (19:49).

В качестве примера, достойного подражания, можно брать слова, сказанные Аллахом об Ибрахиме и его нарое:

Был вам хороший пример в Ибрахиме и тех, кто был с ним. Вот сказали они своему народу: «Мы непричастны к вам и к тому, чему вы поклоняетесь, помимо Аллаха. Мы не веруем в вас. Началась между ними и вами вражда и ненависть навсегда, пока вы не уверуете в Аллаха Единого...» (60:4).

Укрывшиеся в пещере юноши отделились от своих семей, своих народов и своей земли, чтобы искренне служить Аллаху. Они бежали к своему Господу со своими убеждениями, когда из-за них им стало трудно найти себе место у себя на родине, в кругу своей семьи и в лоне рода.

Ведь они — юноши, которые уверовали в своего Господа, и Мы увеличили в них усердие к прямому пути.

И Мы укрепили их сердца, когда они встали и сказали: «Господь наш — Господь небес и земли, мы не будем призывать вместе с Ним никакого божества. Мы сказали бы тогда выходящее за предел».

Это — наш народ, они взяли помимо Него других божеств. Если бы они пришли с явной властью относительно них! Кто же более несправедлив, чем тот, кто выдумал на Аллаха ложь?

И раз вы отделились от них и того, чему они поклоняются, кроме Аллаха, то скройтесь в пещеру. Господь ваш одарит вас Своей милостью и уготовит вам поддержку для вашего дела. (18:12–15).

Жена Нуха и жена Лута расстались со своими мужьями, как только разошлись с ними в вопросе о религиозных убеждениях:

Аллах привел притчей для тех, которые не уверовали, жену Нуха и жену Лута. Они были за рабами из Наших рабов праведными, и обе изменили им. Но ни в чем не избавили они себя от Аллаха, и сказано было: войдите в огонь вместе с входящими! (66:10).

О жене фараона, с другой стороны, в Коране говорится следующее:

И приводит Аллах притчей для тех, которые уверовали, жену фараона. Вот она сказала: «Господи, сооруди мне у Себя дом в Раю, и спаси меня от фараона и его дела, и спаси меня от народа неправедного!» (66:11).

Таким образом, известно много примеров с упоминанием кровных уз и зависимости по родственной линии. Так, можно назвать связь по отцовству в истории Нуха, связь с семьей, родом и родиной в истории об обитателях пещеры, связь сыновья и связь с родиной в истории об Ибрахиме, брачные узы в случае с женами Нуха и Лута и с женой фараона.

Вот так и развивалась история о «благородной кучке» пророков в их представлениях о подлинной природе родственных уз, пока не появилась превосходная умма (мусульманская община). Ей достался этот фонд притч, примеров и опыта, пока она не пошла по ниспосланному свыше небесному пути. Раскалывается род, который прежде был монолитным, разбивается семья, бывшая до этого единой, как только встал вопрос о разделении их членов по религиозному признаку. Все происходило на фоне установления первичной связи между людьми. Аллах, хвала Ему, сказал следующие благородные *слова* о достоинствах правоверных:

«Ты не найдешь людей, которые веруют в Аллаха и в последний день, чтобы они любили тех, кто противится Аллаху и Его посланнику, хотя бы они были их отцами, или сыновьями, или их братьями, или их родом. У этих написал Аллах в их сердцах веру и подкрепил их духом от Него и введет их в сады, где внизу текут реки, — вечно пребывающими там. Аллах доволен ими, и они довольны Аллахом. Это — партия Аллаха. О да, поистине, партия Аллаха — они счастливые!» (58:22)

Связь на основе общности религиозных убеждений возникла между сторонниками Мухаммада (СААС), мухаджирами и ансарами, когда разорва-

лись родственные узы между Пророком (СААС) и его дядей Абу Лахабом и его родственником Амром бин Хишамом (Абу Джахлем), когда мухаджиры выступили с оружием в руках против своих семей и родственников, когда они убивали их в день битвы при Бадре. Тогда они стали одной семьей, братьями. В то же время установилась религиозная связь между мусульманами-арабами и их братьями: Сугайбом — византийцем, Билялем — эфиопом и Салманом — персом. Исчезли дух племенной непримиримости, расовая ненависть и чрезмерная привязанность к земле. Посланник Аллаха (СААС) сказал им: *«Оставьте ревностное отношение к вопросам племени, расы и земли. Оно смердит».* Он объявил им: *«Кто призывает к расизму, тот — не из нашей среды. Не из нашей среды и тот, кто защищает расизм с оружием в руках. Не из нашей среды и тот, кто погиб, сражаясь за расизм».* На этом и было покончено с этим гнилостным явлением, связанным с пиететом к родственным связям и иным привязанностям. Завершился век ненависти, век расовой нетерпимости. С лица общества исчезло это грязное пятно, свидетельствующее о слабости народа. Люди вдохнули аромат высших горизонтов, далеких от затхлого запаха гниющего мяса и крови, от гадости грязи и земли. С этого дня земля перестала быть родиной мусульманина, а таковой стала обитель ислама (Дар-уль-Ислам), где господствуют исламские убеждения, где правление основано на шариате Аллаха и ни на чем ином. В обители ислама мусульманин находит приют и убежище, и он защищает обитель ислама. При этом, охраняя ее и предпринимая усилия по расширению ее территории, он не жалеет собственной жизни. Эта обитель ислама принадлежит всем, кто принял ислам и исповедует его, кто доволен шариатом как системой, даже если он не мусульманин, а, например, христианин или иудей, проживающий в пределах обители ислама. Та же земля, на которой ислам не является господствующей религией и не действуют законы шариата, является территорией войны как для мусульманина, так и для дхиммия (немусульманина, находящегося под защитой мусульман). Мусульманин выступает против таких территорий с оружием в руках, даже если он там родился и если на этой земле живет его родня по линии отца и матери, находится его имущество и с ней сопряжены его интересы.

Вот так и сражался Мухаммад (СААС), против Мекки, где он родился, где были его род и семья, где был его дом и дома его сподвижников, их имущество, которое они оставили. Таким образом, Мекка стала обителью ислама для него и для его уммы только тогда, когда она стала исламской, и на ее территории в качестве закона жизни стал применяться шариат.

...Что же касается подлинно богоизбранного народа, то это — мусульманская умма, которая осенена знамением Аллаха, независимо от многообразия входящих в нее представителей разных рас и народов, невзирая на цвет их кожи и место жительства:

> **«Вы были лучшей из общин, которая выведена для людей: вы побуждали к одобряемому и удерживали от запрещаемого и веровали в Аллаха...» (3:110).**

Эта умма — мусульманская община, в первых рядах которой были Абу Бакр — араб, Биляль — эфиоп, Сугайб — византиец, Салман — перс и их благородные братья; община, в которой все последующие поколения следовали примеру первых мусульман; община, в которой гражданство определяется религиозными убеждениями, родина — обитель ислама, правитель — Аллах, конституция — Коран.

Именно такое возвышенное представление о родине, гражданстве и родстве должно властвовать над сердцами сторонников призыва к Аллаху. Это представление должно быть предельно четким, с тем, чтобы к нему не присовокуплялись осколки привнесенных извне джахилийских представлений и чтобы не проникали в него скрытые формы многобожия, а именно: языческие представления о земле, расе, народе и родстве, о ближайших и ничтожных выгодах, о чем, собственно, Аллах сказал в одном аяте, где все эти обстоятельства Он сложил на одну чашу весов, а на другую положил веру, ее предписания и требования, а затем предложил людям сделать выбор:

> **Скажи: «Если ваши отцы, и ваши сыновья, и ваши братья, и ваши супруги, и ваша семья, и имущество, которое вы приобрели, и торговля, застоя в которой вы боитесь, и жилища, которые вы одобрили, милее вам, чем Аллах и Его посланник и борьба на Его пути, то выжидайте, пока придет Аллах со Своим повелением. А Аллах не ведет народа распутного» (9:24)...**

Величие имана
(выбранные места из главы одиннадцатой)

...Условия меняются, и бывает так, что мусульманин оказывается в положении поверженного, лишенного материальной силы. Однако его не покидает чувство того, что он выше по положению. Поскольку он верующий, он смотрит на своего победителя свысока. Ему доподлинно известно, что подобная ситуация имеет место лишь в течение какого-то ограниченного периода времени. Возможно, данный период был смертельным, но верующий не склоняет своей головы. У веры есть напор, от которого нет спасения. Все люди умирают, в то время как верующий погибает мученической смертью. Эту землю поверженный верующий покидает, направляясь в Рай; его же победитель, оставляя землю, попадает в Ад. В этом заключается большая разница. Верующий слышит призыв своего благородного Господа:

> **«Пусть не соблазняет тебя изворотливость тех, которые не уверовали в стране: малое пользование, а потом убежище их — геенна, и скверно это ложе! Но для тех, которые убоялись Господа своего, — сады, где внизу текут реки, — вечно пребудут они там, — как прием от Аллаха. То, что у Аллаха, — лучше для праведных!» (3:196–198).**

В обществе господствуют убеждения, представления, ценности и порядки, отличающиеся от убеждений верующего, его мировоззрения, ценностей и критериев. В этих условиях его не покидает ощущение того, что он выше по положению и что все остальные люди вокруг него находятся на низшем уровне. Он взирает на них с высоты своего полета гордо, будучи исполненным достоинства, а также милосердия и сочувствия, ибо он искренне желает вывести их к добру, которое сопутствует ему, возвысить их до вершин собственного положения.

Лжец делает много шума, кричит, повышает голос и надувает щеки, как индюк. Его окружает деланный сияющий ореол, который затмевает взоры и умы, и люди не видят и не понимают, какое порочное и уродливое безобразие, какая низменная и подлая распущенность скрывается за этой маской. Верующий с высоты своего положения смотрит на напыщенного лжеца, на обманутые толпы людей. При этом он не теряет силы духа и не печалится, не уменьшается и его настойчивость в стремлении к истине, непоколебима твердость и решимость идти по пути, которому он следует, не ослабевает в нем жажда вывести заблуждающихся и обманутых на праведный путь.

Общество все больше и больше погрязает в низкопробной похоти, следует своим распущенным и порочным капризам, все больше облипая грязью и глиной, полагая в то же время, что в процессе поиска развлечений оно освобождается от кандалов и оков. В таком обществе труднодоступны всякая непорочная услада и любое порядочное доброе дело. Остались лишь источник с застоявшейся водой, только грязь да глина. Верующий с высоты своего положения взирает на измазанных глиной, утопающих в грязи. Верующий — единственный в таком обществе, кто не теряет силы духа и не печалится. Его душу не обуревает желание сбросить плащ чистоты и непорочности, а затем погрузиться в тину. Верующий выше по положению в обществе благодаря чувству наслаждения верой и сладости религиозного убеждения.

Верующий держится за свою религию подобно тому, как держит в руках горящий уголь человек в обществе, бежавшем от религии, от достоинства, от высших ценностей, от благородных забот, от всего, что непорочно, чисто и прекрасно. Окружающие его люди насмехаются над его позицией, издеваются над его представлениями, выражают пренебрежение к его ценностям. Верующий тем не менее не теряет силы духа, и с высоты собственного положения смотрит на тех, кто относится к нему с пренебрежением, издевается и насмехается над ним. При этом он говорит им слова, которые принадлежат одному из членов «благородной кучки» [пророков] вставших на путь истинной и сияющей веры задолго до него и последовавших по этому наилюбимейшему и долгому пути, а именно: слова Нуха (АС):

> **«Если вы издеваетесь над нами, то и мы будем издеваться над вами, как вы издеваетесь» (11:40).**

Верующий предвидел финал блистательного шествия и конец несчастного каравана в следующих словах Всевышнего:

«Поистине, которые грешили, смеялись над теми, которые уверовали, и когда проходили мимо них, мигали друг другу, а когда возвращались к своей семье, возвращались с шутками. И когда видели их, говорили: „Ведь эти, конечно, заблудшие!“ А они не были посланы хранителями над ними. А в тот день те, которые уверовали, посмеются над неверными, на ложах созерцая. Получили ли сполна неверные за то, что они творили?» (29:36).

Из далеких времен передает нам благородный Коран слова неверных в адрес верующих:

«А когда читаются им Наши знамения ясно изложенными, те, которые не веруют, говорят верующим: „Какая из двух партий лучше по своему положению, прекрасней по составу?“» (19:74).

Какая из двух партий? Партия богатых и знатных, которые не верят Мухаммаду (СААС), или партия бедных и нуждающихся, которые сплотились вокруг него? Которая из двух партий? Ан-Надр бин аль-Харис, Амр бин Хишам, аль-Валид бин аль-Мугейра и Абу Суфиан бин Харб или Биляль, Аммар, Сухейб и Хаббаб? Не было ли то, к чему призывал Мухаммад (СААС), добром? Не собирались ли его сподвижники — а это была небольшая группа людей, которые в племени курайш не имели ни веса, ни власти, — в таком скромном строении, как «Дар уль-Акрам» в то время, как его [Пророка (СААС)] противники были владельцами просторного и богатого клуба, обладали славой, властью и знатным происхождением?!

Это — земная логика, логика тех, от взоров которых сокрыты высшие горизонты, неизменные во времени и пространстве. Благодаря промыслу Аллаха, религиозное убеждение сделало мусульманина лишенным всяких прикрас и наслоений, свободным от факторов соблазна, избавило его от родственных связей с правителем, стремления к власти и цепляния за нее, от шума и оваций вокруг развлечений, не теребило его инстинктов и не заигрывало с ними. Все религиозное убеждение подразумевает усердие, тяжкий труд, джихад и впоследствии — гибель за веру на этом пути. Если кто-нибудь принимает ислам, будучи уверенным в себе [делая осознанный выбор в их пользу], и кто хочет видеть его именно таким, пусть вступает в его лоно ради Аллаха, а не ради людей, не принимая во внимание ценности и соблазны, являющиеся результатом договора между людьми. От данных [мусульманских] убеждений отворачивается всякий, кто оказывается в плену алчных устремлений и жаждет выгоды, кто посвящает себя приобретению украшений и предметов роскоши, кто ищет богатства и наслаждений, кто придает ценность и значение мыслям и суждениям людей, в то время как они ничего не стоят на весах Аллаха.

Верующий не черпает свои ценности, представления и критерии из человеческих измышлений, чтобы не горевать по поводу их размышлений. Для этой цели у него есть Господь людей, и Его вполне достаточно. Он не руководствуется также и прихотями тварей, чтобы не колебаться, когда они будут меняться. Верующий берет их из того, что предстает перед ним как

незыблемая истина, которая не расшатывается и не наклоняется. Знание о ней он получает не из этого ограниченного бренного мира. Оно возникает в его душе и совести из источников бытия. Когда бы ни обнаруживал он слабость в душе своей или печаль в сердце своем, он непременно был в контакте с Господом людей, весами истины и источниками бытия.

Верующий — прав, с ним истина, а помимо истины нет ничего, кроме заблуждения. Пусть заблуждение обладает властью. Пусть за ним будет огромное богатство. Пусть на его стороне выступают массы и массы народа. Это ничего не меняет в вопросе об истине. Верующий прав, истина с ним, а помимо истины нет ничего, кроме заблуждения. Будучи верующим, он никогда не предпочтет заблуждение истине. При любых обстоятельствах и в любых условиях он никогда не поставит на одну ступень истину и заблуждение, уравняв их между собой.

> **«Господи наш! Не уклоняй наши сердца после того, как Ты вывел нас на прямой путь, и дай нам от Тебя милость: ведь Ты, поистине, — податель! Господи наш! Поистине, Ты собираешь людей для дня, в котором нет сомнения. Поистине, Аллах не меняет Своего обетования!» (3:6–7).**

Ответ. за перевод А.И. Абу-Абдуллах

Фрагменты устных выступлений великого аятоллы Рухоллы Мусави Хомейни[1]

I

Во имя Аллаха милостивого, милосердного!

...Наш повелитель — не Америка! Наш повелитель — не Британия, наш повелитель — не Израиль, наш повелитель — Бог. Следовательно, чего нам бояться? Зачем нам опасаться? Они не стоят нашего страха. Чем они нам грозят?

К чему нам бояться их угроз? В нынешнем году мне исполнится шестьдесят три года. Святому Пророку было шестьдесят три года, когда он скончался. Хазрат Али ибн Аби Талиб (АС) в шестьдесят три года мученически расстался с жизнью. Чего же нам бояться? Мы — последователи Святого Пророка (САAС); мы — последователи Хазрата Али, командовавшего верными; мы — последователи Хазрата Хусейна (АС). Чего бояться?.. Приготовьтесь к тюрьме, приготовьтесь к трудностям, которые ждут вас в борьбе за ислам и независимость. Мужайтесь перед испытаниями — ссылками, забриваниями лбов, срыванием с голов тюрбанов...

20 марта 1963 г.
Кум (Иран), мечеть Азам.

II

Во имя Аллаха милостивого, милосердного!

...Вы, господа, знаете, что Пророк ислама (да будет мир и благословение с ним и его потомками) восстал ради Бога единого во враждебном окружении. Он восстал и претерпел великие трудности, тревоги и страдания, пока не внушил послание ислама людям. Он призвал людей идти правильным путем, он призвал их к единобожию, он выстоял в таких испытаниях, какие, по-моему, никто не мог бы вынести, кроме него. После смерти благороднейшего из Посланников (да будет мир и благословение с ним и его потомками) мусульмане в определенной степени выполнили свой долг. Они укрепили ислам, распространили ислам так широко, что в мире создалось великое исламское государство, превосходящее все остальные. Пророк сам написал письмо Гераклию, которое сохранено в книге Сахиха

---

[1] При подготовке текста устных выступлений Хомейни были использованы материалы книги: *Имам Хомейни.* Путь к свободе. Речи и завещание. М., 1999.

аль-Бухари. В истории отмечено, что он написал четыре письма четырем правителям, правителям Ирана, Рима, Египта и Абиссинии. Эти письма, если я не ошибаюсь, сохранились, и я видел его подлинное письмо в одном из турецких музеев, насколько мне помнится. В этих четырех письмах, содержание которых идентично, он приглашал четырех правителей принять ислам и монотеизм. Это был первый шаг, с которого начались попытки донести правду ислама до всего мира, до всех империй и представить ислам народам в истинном свете. К сожалению, кроме абиссинского негуса, ни от одного из правителей не было получено положительного ответа, и на этом попытки самого благородного Посланника мирно распространять ислам прекратились. И все же, справляясь с многочисленными трудностями, сам благородный Посланник и люди, возглавившие ислам, укрепили его, многие поколения донесли его до нашего времени, когда судьба его доверена нам.

Ислам теперь доверен нынешнему поколению. Оно ответственно за ислам и исламские законы, и мера этой ответственности зависит от положения людей. Наибольшую ответственность несут мусульманские правительства, главы мусульманских государств и коронованные особы. Согласно воле и онтологической власти Всемогущего Господа, ислам в настоящее время доверен этим людям. Они ответственны за защиту ислама, за сохранение его законов и идеологического единства внутри ислама. Они также ответственны за предоставление ислама цивилизованному миру в таком виде, чтобы не возникала мысль, что ислам подобен христианству (номинальному, не подлинному христианству), что речь идет о духовной связи между людьми и Богом и ни о чем больше.

Ислам — это программа жизни, это программа руководства. Ислам правил пять веков и больше даже тогда, когда его законы практически не применялись как положено. И все же при применении их хотя бы наполовину ислам управлял государством с честью и достоинством во всех аспектах, во всех отношениях. Никто не должен предполагать, что ислам похож на другие религии, существующие сегодня. Эти религии, особенно христианство, в которых нет ничего, кроме моральных кодексов, не имеют программ, касающихся политики и управления странами. Наверное, во время оно они были, но теперь их нет. Ислам заложил основы жизни человека, даже еще не родившегося. Он заложил социальные основы семьи, создал предписания для того времени, когда человек живет в семье, когда он начинает учиться, когда он входит в общество, вплоть до его отношений с другими странами, с другими правительствами, с другими нациями; для всего этого имеется программа, священные законы предусматривают все эти вещи.

Ислам не ограничивается одними лишь молитвами и паломничеством, законы ислама не обязывают просто соблюдать отправление обязательной ритуальной молитвы (намаза) и паломничества — это лишь часть соблюдения законов ислама. Ислам имеет дело с политикой, с управлением страной.

Исламские законы дают возможность управлять большими странами. Президенты исламских стран, коронованные особы, правительства несут ответственность за представление об исламе, которое получает мир.

Христиане не должны представлять себе ислам похожим на христианство или мечеть похожей на церковь. Когда намаз совершается в мечети, то там распределяются обязанности, решаются вопросы войны, планируется управление страной. Мечеть не похожа на церковь. Церковь, говорят, олицетворяет личное отношение между людьми и всемогущим Богом, а мусульманская мечеть во времена Посланника Бога и во времена халифов — какими бы они ни были — являлась средоточием политики ислама. По пятницам проповедь при общей молитве была политической, связанной с войнами, с управлением городами. Все основополагающие решения исходили из мечети во времена Посланника Бога и во времена Хазрата Эмира имама Али (да будет мир с ним), а также в другие времена.

Ислам должен представляться таким, каков он есть, и это обязанность лидеров. Они должны представлять истинный ислам. Они должны консультироваться с улемами, чтобы те разъясняли им правду об исламе, а потом пропагандировать эту правду по радио и через другие средства массовой информации.

Пророк ислама хотел создать идеологическое единство мира. Он хотел привести все страны мира, все населенные районы земли под общее знамя монотеизма. Но амбиции коронованных особ того времени, с одной стороны, и предрассудки иудейского и христианского духовенства, с другой, воспрепятствовали его намерениям. Даже сегодня евреи не дают нам распространять ислам. Даже сегодня они создают препятствия.

Сегодня долг исламских стран, коронованных особ и президентов — отбросить мелкие разногласия, которые время от времени возникают между ними. Нет арабов и неарабов, турок и персов, есть только ислам и единство на основе ислама. Они должны усвоить тот способ борьбы, которым пользовался Пророк ислама в своей борьбе, они должны следовать путем ислама. Если они будут защищать свое идеологическое единство, если они отбросят свои мелкие разногласия, если все мусульмане объединятся, тогда, согласно оценкам, создастся община, насчитывающая семьсот миллионов. Но семьсот миллионов разобщенных не так сильны, как один миллион объединенных. Однако если эти семьсот миллионов, если бы только четыреста миллионов, если бы двести миллионов объединились в братство, защищали границы друг друга, если бы они стали единой исламской общиной, с религией монотеизма, общей для всех нас, если бы они принимали близко к сердцу исламские интересы, тогда евреи больше не захапывали бы Палестину, и Индия прекратила бы манипуляции с Кашмиром.

Вот почему они не дают нам объединиться. Те, которые хотят отнять наши ресурсы, забрать бесплатно наше богатство, ограбить недра нашей земли и унести все, что на поверхности ее, они самые не дают Ираку и Ирану, Египту и Ирану, Турции и Ирану объединиться. Им не позволят стать еди-

ной силой. Долг лидеров — сесть вместе и добиться взаимопонимания. Они должны защитить собственные границы, каждый должен охранять границы и защищать территориальную целостность, чтобы потом вместе ударить по иностранному врагу, который наносит столько вреда. В Палестине есть группа вороватых евреев, которые уже десять лет держат миллион мусульман в рассеянии и захватили исламские земли. Мусульманские лидеры только и делают, что скорбят по поводу этого грабежа, а если бы они объединились, а не безнадежно разводили руками, то как могла бы кучка вороватых евреев отнять у нас Палестину, выгнать мусульман из Палестины?

Все это совершенно ясно, но временами приходится напоминать о таких вещах. Сами лидеры знают об этом, но им надо бы призадуматься. Они должны встретиться, они должны действовать вместе, реагировать, не обращая внимание на свои мелкие разногласия. Главы ислама, коронованные особы, президенты и шейхи ислама, те, кто в руководстве ислама, должны понять, что Бог наш Возлюбленный дал им власть, и теперь они должны быть людьми ответственными. Став во главе нации, вождь народа несет бремя ответственности за жизнь людей, за то, что случится с людьми.

Богатство находится в руках Востока. Нефть, важнейшее ископаемое, находится в руках Востока, в руках мусульман, в недрах исламских земель. Мир прогрессировал благодаря этим важнейшим резервам нефти. А нефтяные резервы — в наших руках. Слава Богу, что у Ирака есть нефть. Слава Богу, что у Ирана есть нефть, у Кувейта есть нефть, у Хиджаза есть нефть. Это удивительно, что нефть в руках мусульман, а другим надо приходить и кланяться перед вами. Они должны целовать ваши руки, целовать ноги и покупать эти резервы по самой высокой цене, а не вы должны кланяться им. Бог не желает, чтобы вы это делали. Богатство находится в ваших руках, они должны льстить вам, но, к сожалению, мы видим, что это не так. Империалисты сделали свое дело, они обманули некоторые страны и заставили их думать, что это они должны льстить империалистам, что это они должны осыпать их комплиментами и предлагать, чтобы они пришли и забрали богатство. Это ужасно. Пока не будет единства, пока главы ислама не создадут его, пока они не задумаются над несчастьями исламских наций, над проблемами, с которыми сталкиваются ислам и законы ислама, над пренебрежением исламом и священным Кораном, они не добьются суверенитета. Им нужно подумать, как действовать, чтобы ощутить свое превосходство. Если они представят миру ислам в его истинном виде и если они на практике осуществят то, что должно быть, руководство будет вашим, величие будет вашим. *«Величие принадлежит Богу, Его Посланнику и верующим» (63:8)...*

14 ноября 1965 г.
Неджеф (Ирак), мечеть шейха Ансари.

III

Во имя Аллаха милостивого, милосердного!

...Имперские державы с радостью отделили религию от политики и политику от религии. С самого начала наши политиканы продвигали эту идею, пока она не достигла такой стадии, что даже мы, духовенство, поверили, что нам нет дела до политики, что ею должны заниматься политиканы, а мы должны ограничиваться только религией и подставлять другую щеку, если нам наносят пощечину. Эту мысль о другой щеке неверно приписывают Иисусу, что тоже результат стараний имперских хищников. Иисус был пророком, а пророк не может вести себя так нелогично.

Вспомните историю пророков. Мы знаем, что Иисус не очень долго оставался среди людей перед вознесением на небеса. Вы все хорошо знаете историю пророков. Известно, что благородный пророк Авраам, один из ранних подлинных пророков Бога, взял топор и уничтожил всех идолов. Он не побоялся быть брошенным в огонь, не мог он следовать логике, требовавшей подставлять другую щеку для пощечины. Такая логика годна для ленивых, для тех, кто не знает Бога и не изучал Коран. А взгляните на Моисея, простого пастуха, у которого не было никакого оружия, кроме посоха в руке. Он сражался в одиночестве против самого фараона, претендовавшего на божественность. У нашего шаха тоже большие претензии, но он понимает, что теперь не то время, поскольку народ ему не верит. И тем не менее он, не знающий покоя из-за нашей бдительности, тоже восклицает: «Я — высочайший ваш владыка!» *(«Потом он (фараон) сказал: „Я — высочайший ваш владыка!“)* Всегда были такие, что тешили себя нелепыми претензиями, и они никогда не переведутся. И есть благороднейший Посланник (мир и благословение Божье с ним). Как вы хорошо знаете, он приступил к выполнению своей миссии в одиночестве, готовился к грядущей борьбе тринадцать лет и потом десять лет сражался. Он не спрашивал: „Какое мне дело до политики?», а создал целое исламское государство. То же было с Командующим Верными (*имамом Али. — Ред.*). Он правил, занимался политикой и воевал. Он никогда не говорил: „Буду-ка я сидеть дома, молиться все дни и не заниматься политикой“».

Но теперь мы встречаем некоего алима (да простит его Бог), который говорит: «Если Имам Времен сочтет нужным, он придет. Я не могу заботиться об исламе больше, чем он, а он превосходно разбирается в нынешней обстановке. Следовательно, это он должен первым начать поправлять наши дела, а не я!» Однако это та же логика тех, кто увиливает от ответственности, а не логика, одобряемая исламом. Ислам не признает такой системы доказательств. Тот, кто рассуждает таким образом, тщательно копается в религиозных традициях и говорит нам, например, о сохранении мира с государями или о молитвах за них. Но это противоречит тому, чему учит Коран. Видимо, такие улемы не читали этой священной книги. Если даже они

смогут найти сотню похожих традиций, это не подтвердит их точки зрения, поскольку подобные традиции не согласуются с Кораном и обычаями пророков. Есть традиция, которая гласит: «Тот, кто пожелает долгой жизни государю, воскреснет вместе с ним». Может ли мусульманин пожелать долгой жизни государю, если тот творит много несправедливостей? Может ли кто-либо поддерживать отношения с кем-то, кто истребляет народ, истребляет улемов?..

* * *

...Некий ахунд написал мне несколько лет назад и спросил: «Почему вы выступаете против правительства? Разве вы не знаете, что *Бог дает власть, кому пожелает?*» Я ему не ответил. Он не стоил ответа. Но в его вопросе было совершенно очевидное отрицание Корана. Кстати, можно рассуждать о том, что Бог дал царство фараону, но разве Моисей не выступил против него? Царство Нимрода тоже было божьим даром в том смысле, что все от Бога, но разве Авраам не выступил против него? Муавия тоже принадлежал к «обладателям власти», но разве Командующий Верными, а после имам Хусейн не выступили против него? А потом имам Хусейн, сопровождаемый семьей и пятьюдесятью или шестьюдесятью сторонниками, восстал против еще одного «обладателя власти», Язида. Почему он это сделал? Ясно, что несогласные с восстанием против властей говорят чепуху!

Те «обладатели власти», которые упомянуты тотчас после Бога и Его Посланника в Коране, должны быть близки к Богу и Его Посланнику в своей практике. Они должны быть тенью Бога и Его Посланника. Да, исламский правитель — тень Бога, но под этим подразумевается, что тень сама по себе не движется. Ваша тень не движется сама, она движется, когда вы совершаете движения. Ислам признает то лицо «тенью Бога», которое отказывается от индивидуальной воли в том смысле, что оно действует только в соответствии с основами ислама, а следовательно, его движение и зависимо, и независимо. Посланник Бога (да будет с ним мир и благословение Бога) был настоящей тенью Бога. Но можно ли сказать то же самое о дурном человеке, о шахе? Да, некоторые глупые люди из нашей среды утверждают это, но тогда любой, восставший против Язида, который тоже был «обладателем власти», заслуживал смерти! Судьи Омейядов вынесли решение, что имам Хусейн, Повелитель мучеников, заслуживает смерти!

Мы не прочли Коран должным образом и не понимаем его логики. Мы прежде всего должны изучать Коран. Коран дает указания относительно всего и объясняет наш долг. Он говорит нам, как воспринимать государей. Почему в Коране так часто повторяется рассказ о Моисее? Только ли потому, что это занятная история? Если бы Коран просто хотел довести ее до нашего сведения, достаточно было бы одного изложения ее. Так какова же цель повторения в Коране сюжета о Моисее и его борьбе с фараоном? Это сделано, чтобы вразумить нас!

Коран постоянно обсуждает войну с неверными и упоминает дело, связанное с лицемерами (мунафиками). Делается ли это ради самого рассказа? Разве Коран — сборник рассказов? Коран — это книга, предназначенная для воспитания настоящих людей, эта книга нацелена на создание активных людей. В Коране есть все, соответствующее традициям Благороднейшего Посланника и традициям Чистых Имамов. Но тщательное изучение всех источников необходимо нам для понимания нашего долга. Мы много раз читали в Коране, что фараон ведет себя так, а Моисей иначе, но мы не думаем о том, почему Коран говорит нам все это. Он повторяет это, чтобы мы могли действовать так, как Моисей действовал бы против фараона наших дней. Соберемся с силами и поборемся с мерзавцем шахом. На худой конец, пусть никто не поддерживает режим...

18 февраля 1978 г.
Неджеф (Ирак), мечеть шейха Ансари.

Калим Сиддыки

Интеллектуальный потенциал Сира[1]

История ислама и мусульман вступила в новую фазу быстрых перемен. Мусульмане осознали, что они находятся в том положении, когда необходимо инициировать важные перемены в своем обществе, направлять ход этих перемен и контролировать его, а равным образом и играть значительную роль в мировой политике. Важно, что их стремление изменить мусульманское общество направляется идущим из глубины пониманием динамизма перемен. Установлено, что наибольший успех сопутствует тем государствам, организациям, культурам, движениям — даже цивилизациям, — которые способны управлять силами, ведущими к переменам, задавать им курс, влиять на них, манипулировать ими и направлять, прогнозировать и контролировать их.

Ислам является постоянным источником все более расширяющегося знания во всех областях. Ислам способен развивать, организовывать новые виды информации и знания, повелевать ими. Другими словами, ислам повелевает и управляет переменами и делает возникновение новых теорий, экспериментов, открытий, а также и создавшихся исторических ситуаций, интернациональным явлением. Вот почему ислам настаивает на том, что мусульмане — все мусульмане, когда-либо живущие в одно и то же время — должны ставить под свой контроль ту историческую ситуацию, которая господствует в данный момент. ислам требует использования мировых природных ресурсов в целях, установленных Исламом для всего человечества.

Сира (жизнь) Пророка Мухаммада (АС) и его Сунна (предписание, образец) представляют собой основные модели, служащие примером метода исторической трансформации, присущего исламу. Пророк начинал с горстью людей, организованных им в небольшие группы, затем — в более крупные системы, служащие достижению цели, пока данный процесс не привел к установлению исламского государства. Ясно, что это требовало развития гибкого политического процесса, обладавшего невероятной сложностью и эффективностью. Данный процесс как нечто целое может быть назван «хикмой» («мудростью»), или методом Пророка (САAC). Духовные, интеллектуальные и природные характеристики, укорененные в хикме, являются неотъемлемой частью Сира и Сунны Пророка (САAC). Поскольку же исследователи Сира и Сунны сосредотачивали внимание практически исключительно на дотошном изучении и фиксации всего того, что Пророк делал, говорил, приказывал выполнить и одобрял, возникновение аналитической и творческой литературы происходило медленными темпами. Историческая ситуация, с которой ныне сталкиваются ислам и мусульмане, требует от

[1] Введение и первая глава фундаментального труда Калима Сиддыки «Стадии Исламской революции».

исследователей обратить внимание на формулирование основополагающих принципов и структурных форм хикмы Пророка. Эта часть Сирата — неоткрытая сокровищница ислама и данной ему парадигмы.

Путь к этой сокровищнице ислама лежит через развитие целого нового направления в литературе, основанной на Сира. Применение спекулятивного метода к ныне существующей литературе по Сира, являющейся по преимуществу описательной, не принесет вреда. Мы должны осознать, что Мухаммад (АС), последний из всех Пророков, — это гигантская фигура в мировой истории. Исказить его жизнь и послание, как это в корыстных целях делают ориенталисты, фактически невозможно. К тому же Сира оберегается Кораном и фиксацией осуществленной Пророком системной трансформации исторической ситуации.

Та колоссальная интеллектуальная энергия, которую западные ориенталисты потратили, пытаясь подпортить репутацию Пророка (СААС), не дала результата. Самая суть действительного положения дел такова, что Пророк защищен самим Аллахом, субхнаху ва тааля. Использование спекулятивного метода компетентными мусульманскими исследователями-муттаки, при четко определенных и известных целях, может оказаться ключом к огромной сокровищнице, которую представляет собой Сира. В течение всех продолжительных периодов нашей истории перемены любого рода сталкивались со страхом и неуверенностью со стороны ученых и представителей правящих династий. Этим объясняется практически полный запрет иджтихада, который чуть ли не до сих пор имеет место в суннитской традиции. Шиитской традиции первоначально был присущ такой же жесткий запрет. Медленно, под давлением условий, ошибок и противоречий, от которых нельзя было застраховаться на почве теологии, двери шиитской доктрины открылись, чтобы позволить горстке муджтахидов заниматься некоторыми видами контролируемого иджтихада. Такое медленное начало, осуществляемое усулитской школой улемов, в конечном итоге привело к переменам, которые сделали возможной Исламскую революцию в Иране.

На протяжении большей части своей истории мусульмане принимали перемены постольку, поскольку это было вызвано обстоятельствами и не требовало перемен в теологии. Ни на одном из этапов перемены, их природа, направление и качество не являлись производными от Сира и Сунны Пророка, не были завещаны Сира и Сунной. Равным образом, перемены, осуществлявшиеся согласно приказам правителей, никогда не следовали критериям добра и зла, правоты и неправоты, или желательности и нежелательности. Перемены в мусульманском обществе, в государствах и империях в любое время являлись результатом необходимости, вызванной теми или иными тенденциями либо династическими и политическими интересами. Короче говоря, перемены не были порождены, не контролировались и не управлялись каким-либо интеллектуальным движением, которое также являлось бы частью политической системы ислама, или по крайней мере какого-нибудь исламского движения. Уже один этот фактор больше, нежели

другие, в конечном итоге способствовал упадку Дар аль-Ислама (исламского мира) и его захвату колониальными державами.

Литература по Сира и Сунне изобилует деталями, событиями, датами, местностями, именами, возрастами, генеалогиями, битвами, войнами, кампаниями, принятием решений, высказываниями и так далее. Все это равносильно высококачественному описанию. Но прямолинейное высвечивание фактов самих по себе ведет к ограниченному пониманию, особенно если это понимание представляется существенным, являясь руководством для будущих действий и поведения. Так, известно, что Пророк организовал из Медины не менее 63 военных кампаний. Лишь малая часть из них носили чисто оборонительный характер, и Пророк лично участвовал менее чем в половине из них. Эти кампании — богатый источник фактов и другой информации, касающейся ситуации в Медине и ее ближайших окрестностях. Но было предпринято мало попыток — или такие попытки вообще не предпринимались — очертить концептуальные рамки, в пределах которых военные кампании последовательно соответствуют методу Пророка — государственного деятеля и военного лидера.

Здесь предлагается абстракция и концептуализация, а они являются существенными процессами, которые сегодня можно применить ко всей обширной литературе по Сира и Сунне, существующей в данный момент наподобие хранилища дотошно изученных данных. Для того чтобы помочь установить связь между фактами и событиями, происходившими в разное время, нам послужат определенные концепции.

Это требует нового типа учености, чтобы данные Сира и Сунны были использованы для создания теоретических формул в сферах, где мусульмане, а на самом-то деле — все человечество, сталкиваются сегодня с проблемами политического, социального и экономического характера. Мы также должны создать возможности для проведения нового курса, организационные структуры и приспособленные к соперничеству поведенческие модели. В короткое время Сира и Сунна должны быть использованы в целях создания новых дисциплин научного знания, направленных на решение проблем. Затем, чтобы поспеть за меняющейся исторической ситуацией, это может быть пересмотрено. Люди, живущие в разных частях света, в разных природных условиях и в разных исторических ситуациях, смогут, таким образом, создавать собственное научное знание, основанное на Сира и Сунне, специально отвечающее их проблемам и обстановке.

Историки лишь недавно и крайне неохотно признали, что никакой истории без концепций не будет и что для их организации в значимый нарратив требуется та или иная ценностная система. Последовательное написание литературы по Сира и Сунне на протяжении сотен лет — это свидетельство того, как мусульманские историки мертвой хваткой вцепились в концепции и задающие организованность схемы. Даже отклонение от пути, проложенного Пророком (мир ему!), имевшее место в мусульманской истории, и возникновение династического правления, прикры-

вающегося флагом ислама, не смогли оставить след на достоверности содержания литературы по Сира и Сунне.

Надо также отметить, что сотни лет враждебной интеллектуальной продукции ученых-ориенталистов, направленной прежде всего на извращение Сира и Сунны Пророка (СААС), не дали результата. Если бы было возможно подпортить репутацию Пророка или исказить данные о нем, ориенталисты давно бы уже осуществили это. Фактически, единственное, что походит на вред, нанесенный Пророку (СААС) и Сира его, и Сунне — это то, что на определенном историческом этапе мусульмане потерпели поражение.

Если человеческому существу присуща способность к изменению, что, очевидно, и происходит на самом деле, то знание, идущее от источника всех видов знания, также должно расширяться в своем качестве и количестве, чтобы покрыть все допустимые человеческой историей ситуации. Чтобы Сира и Сунна Пророка (СААС) снова стали двигателем истории, должно произойти по крайней мере следующее: (а) интеллектуальная революция в исламе, которая восстановит соответствие поведения мусульман поведению Пророка; и (б) возникновение такой трансформирующей исторической ситуации, которая была бы обязана своими категориями «лидерства», «власти», «динамизма» и «успеха» соотношению с Сира и Сунной Пророка (АС).

Перевел с английского Антон Шмаков

Калим Сиддыки

По ту сторону мусульманских государств-наций[1]

Ни в одной области человеческих устремлений мусульманин не испытывает в настоящее время большего чувства смущения, чем в области политических наук. Это смущение дает о себе знать как на интеллектуальном уровне, так и на уровне людей, проявляющих политическое «искусство» или «науку» на практике: политиков. (В этой работе мы не рассматриваем политиков, хотя, возможно, будем ссылаться на них и на их политические системы.)

Смущение на интеллектуальном уровне больше всего присуще тем, кто, как ожидается, должны быть смущены менее всего: политологам. Современный политолог-мусульманин представляет собой очень непростое явление. Он — политолог, возможно с докторской степенью, преподает в университете, и даже, быть может, автор нескольких книг. И все же политолог-мусульманин должен задаться простым вопросом: отличается ли он чем-нибудь от политолога-немусульманина, обладающего той же степенью, должностью, количеством публикаций? Честный ответ будет «нет». Ловушка заключается в самом словосочетании «политолог-мусульманин». В действительности мусульманин в качестве политолога совершенно не связан со своей дисциплиной. Имеет место, так сказать, сосуществование двух личностей в одной: мусульманина и политолога. Мусульманин — стандартный «верующий», верный исламу, но его политология — немусульманская. «Правоверный» мусульманин и политолог-немусульманин живут бок о бок в едином индивидууме, что приводит к немалому замешательству. А когда этот шизофреник, политолог-мусульманин, готовится произнести что-то про «политическую теорию ислама», или про «исламское государство», замешательство лишь усиливается.

Корни политологии

Чуть больше пятидесяти лет назад эти образчики мудрости, профессора политических наук, еще были «неведомым зверьем». Первый из них получил свое назначение в этом столетии. Но когда задают вопрос: «В чем основная суть политики?», в качестве ответа немедленно приводятся мысли Платона, Аристотеля, Августина[2], Фомы Аквинского[1], Макиавелли[2], Данте, Гоббса,

---

[1] Речь, произнесенная на конференции по образованию в Мекке в 1977 г.; в том же году издана отдельной брошюрой.

[2] *Аврелий Августин* (354–430) — святой католической церкви (в православии — блаженный), христианский богослов и философ, один из ведущих представителей латинской патристики, автор учения о «граде Божьем».

Локка, Руссо[3], Бентама[4], Маркса и Джона Стюарта Милля[5]. Далее следует описание великих держав современности — Соединенных Штатов, Британии, Франции, Германии, Советского Союза и пары других. В конце концов, имеется обширная литература, посвященная аналитической концептуализации. Пристально глядя на этот список, задаешься вопросами. Если, к примеру, «отец политической науки» (Платон) породил свою «Республику» практически 2400 лет назад, то куда потом подевался ребеночек? Отчасти — в Церковь, на протяжении нескольких сотен лет, чтобы затем быть пронесенным через эпоху Возрождения и Реформацию. А далее, до признания в качестве полноправной дисциплины, через факультеты права, истории и философии. Его близнец, теория международных отношений, до сих пор испытывает некоторые затруднения в процессе родов.

Как бы то ни было, ответ является не совсем удовлетворительным. Вопрос, почему Церковь и факультеты права, истории и философии так долго держали ребенка и затем вдруг так быстро выдали здоровое дитя (через пятьдесят лет, что не так много в контексте 2400 лет, выросшее в полного сил взрослого человека, с присущим половозрелому мужчине желанием воспроизвести себе подобных) — этот вопрос все еще в силе. Почему это, практически случайно, произошло в двадцатом столетии? Почему не в восемнадцатом или девятнадцатом, или почему бы не подождать до двадцать первого? Ну почему же, почему в двадцатом? Почему именно в это время? Ответив на этот вопрос, мы получим ключ к разгадке множества тайн. Один из возможных ответов заключается в том, что политическая наука в том виде, в каком мы ее имеем, оказалась в наибольшей степени востребованной именно в это время; отсюда ее грандиозные успехи. Кому это было нужно и почему?

Известный английский историк А. Тейлор написал недавно:

«Европе понадобилось длительное время для старта. Ее лидерство (над неевропейскими цивилизациями. — *К.С.*) начинается лишь с шестнадцатого столетия (мусульмане потеряли Испанию. — *К.С.*); ее триумф наступил лишь в двадцатом».

---

[1] *Фома Аквинский* (1225/26–1274) — крупнейший католический теолог, сторонник идеи гармонии веры и разума, теологии и философии. Переосмыслил философию Аристотеля в духе католицизма. Главные произведения — «Сумма теологии», «Сумма против язычников» («Философская сумма»).

[2] *Макиавелли, Николо* (1459–1527) — итальянский политолог и «политтехнолог» эпохи Возрождения. В своих трудах (основное сочинение — «Государь») давал практические советы и наставления правителям, оправдывал имморализм в политике с целью захвата и сохранения власти.

[3] *Руссо, Жан Жак* (1712–1778) — французский философ и писатель, представитель Просвещения. Идеализировал «естественного человека», не испорченного цивилизацией, деньгами и властью, и выступал за возврат человечества к природе, к «естественному состоянию».

[4] *Бентам, Иеремия* — английский юрист, инициатор новой судебной системы в Англии, сторонник великой французской революции, теоретик гедонистического утилитаризма.

[5] *Милль, Джон Стюарт* (1806–1873) — ученик и последователь теоретика позитивизма Огюста Конта, основатель «утилитаристского общества», целью которого стало распространение идей Бентама.

Тейлор составил рецензию на «Всемирную историю» Дж. Робертса. Превознося Робертса, Тейлор перешел на поэтические тона:

«Для нас это труд по всемирной истории, которому нет конкуренции. В нем рассматриваются все века и все континенты. Здесь в равной мере схватываются как ощущения простого человека, так и внесенные в летописи деяния лиц, наделенных властью. Труд невероятно точен в том, что касается фактов, и практически не имеет соперников в суждениях».

Тейлор продолжает превозносить Робертса за то, что он на своих 1100 страницах «со всей справедливостью придерживается положенного соотношения между различными цивилизациями». Затем же он раскрывает секрет: «…он (Робертс) не может противиться своему желанию уделить больше внимания европейской цивилизации, которую он знает лучше и к которой он принадлежит. Более половины книги посвящено описанию последних веков, на которые приходится европейское лидерство».

Тейлор не сожалеет по поводу подобного несоответствия, но добавляет: «Читатель будет только приветствовать такую расстановку акцентов».

Почему Тейлор так уверен, что читатель будет приветствовать акцент на европейской цивилизации? Очевидно, потому что он знает, что это не собственно история; это западное видение истории, и потому оно будет популярно на Западе. В действительности, поэтому он и «для нас этот труд…». Тем самым он тактично допускает, что каждой цивилизации должен быть присущ ее собственный взгляд на всемирную историю и на другие цивилизации. Следовательно, ни с какой объективностью к его собственным суждениям подходить нельзя, не говоря уже о суждениях, выраженных в предмете его исследования.

Давайте пока придерживаться тейлоровского взгляда на историю, ради такого аргумента, что лидерство Европы начинается с шестнадцатого века. Он умалчивает, кто был лидером до этого. Мы-то, мусульмане, знаем, но западные историки тщательно скрывают этот факт от своих читателей. Мусульманская цивилизация оставалась доминирующей в течение более чем тысячи лет, а западная цивилизация, как отмечает Тейлор, достигла своего триумфа лишь в двадцатом веке.

Раз уж окончательно наступил триумф западной цивилизации, и мусульмане удалены с подмостков истории, Западу потребовались два типа интеллектуалов: историки, которые сведут ислам и мусульман к одному — двум параграфам и сноскам, и политологи, которые дадут оправдание и обоснование сложившемуся доминированию. В этом мероприятии по фальсификации истории и созданию светского взгляда на человека и его политическое развитие, западная цивилизация преуспела в деле вложения сюда колоссальных людских и материальных ресурсов. Третьим направлением все той же стратегии являлась западная традиция востоковедения, созданная в основном с целью инфильтрации того, что осталось от ислама, и его подрыва изнутри. Тем же самым занимались и христианские миссионеры, получая за это хорошее вознаграждение.

Теперь представляется возможным увидеть подлинные корни (западной) политической науки. Наука эта не могла развиваться свободно. К примеру, ей не позволили взять на вооружение что-либо из идей имама аль-Газали, Ибн Таймийи или хотя бы даже Ибн Халдуна. Вместо этого истоки современной политической науки напрямую возводят к древним грекам, средневековой Церкви и к феодальной, а позднее построенной на основе национального принципа, Европе, скрывая все, что имеет отношение к мусульманам и исламу.

Так что, возвращаясь обратно к нашему времени, философы Запада все еще спорят о таких вещах, как природа человека, и пытаются истолковать политическое поведение в терминах христианской доктрины «первородного греха». Мы должны помнить об извилистых путях развития политической науки. Западной политической наукой, западной историей, философией и искусством всегда вертели таким образом, чтобы поставить их на службу западной цивилизации.

Одно существенное различие

Этот анализ подоплеки современной политической науки вызывает вопрос: если каждой цивилизации требуется ее собственная политическая наука, как же мусульманская цивилизация, существовавшая более тысячелетия, умудрялась обходиться без нее?

Ответ прост и одновременно сложен. Для мусульман в целом и для мусульманских мыслителей и интеллектуалов в частности политическая власть и господство не были вещами новыми, удивительными, а также не нуждались и в оправдании. Для них и для мусульманских государственных деятелей и администраторов политическая власть была самой сутью ислама. Они не могли представить ислам или самих себя вне рамок политической системы. Для них политическая жизнь была так же естественна, как жизнь сама по себе, они принимали это как данное, как солнце, дождь, воздух и землю. Они были подобны рыбам, которым не нужно спрашивать, почему вода необходима. В самом деле, Сунна Пророка (СААС) требует установления политической системы, без которой ислам не может быть понят, без которой невозможно практиковать ислам. Необходимости в ее обосновании, выведении на теоретический уровень или интерпретации не было. Пока существовала политическая власть и существовали политические рамки, в которых осуществлялась экспансия и защита мусульманского государства, мусульман мало беспокоил тот факт, что должность халифа стала наследственной и, по существу, монархической. Правитель называл себя халифом, и хотя он уже не отличался самоотверженностью, его, тем не менее, по-прежнему признавали Повелителем правоверных (Амир аль-му’минин).

Это находится в полном контрасте с идеей разделения Церкви и Государства в истории западной политической мысли. Ранние христиане были ор-

ганизованы, если в данном случае вообще можно говорить об организации, в нечто наподобие монашеского ордена, не представляя собой политическое, военное или гражданское целое. Христиане подчинялись Риму фактически во всем. В конце концов, церковь и государство пришли к противоречию, в основе которого лежал спор о профанном и сакральном. С другой стороны, ислам начал с того, что стал действовать наперекор существовавшим органам власти, организовался в качестве гражданской, военной и административной системы и, в течение жизни Пророка, преодолел противодействие и утвердил бесспорное превосходство нового пути.

По словам Икбала, «в исламе духовное и светское — не две отдельных сферы, и природа действия, каким бы светским оно ни было изначально, определяется сознанием. В конечном счете, его характер определяется невидимой ментальной подоплекой. Действие является светским, или профанным, если оно совершено в отстранении от бесконечной сложности окружающей жизни; оно духовно, если вдохновляется этой сложностью. В исламе одна и та же реальность может с одной точки зрения казаться церковью, с другой — государством. Было бы неверным утверждать, что церковь и государство представляют собой две стороны или грани одного и того же. Ислам — это единая, не поддающаяся расщеплению реальность, которая является и тем и другим по мере того, как меняются ваши взгляды. Это утверждение с далеко идущими выводами, и их полное освещение заведет нас в глубь философской дискуссии. Достаточно сказать, что эта старая ошибка возникает по причине раздвоения единства человека на две отдельные и обособленные реальности, которые в некотором смысле имеют точку соприкосновения, но, в сущности, противопоставлены одна другой. Истина, однако, в том, что материя представляет собой дух в пространственно-временном континууме. Единство, называемое человеком, это тело, если смотреть на него как действующее в отношении так называемого внешнего мира; это — сознание или душа, действующие в отношении конечной цели и идеала такого действия. Суть „таухида“ как рабочая идея — это равенство, солидарность и свобода. С исламской точки зрения, государство есть орудие трансформации этих идеальных принципов в пространственно-временные силы, стремление реализовать их в ограниченной человеческой организации».

Приведенные рассуждения и доводы Икбала ясно показывают, что идея государства в исламе фундаментальным образом отличается от идеи современного национального государства. Эти два типа государства отличаются друг от друга: между ними нет ничего общего. В то время как ислам использует государство в качестве инструмента для решения Божественной задачи, национальное государство обязано своим существованием прямо противоположной причине: сместить Бога и заменить его «национальным интересом», в зависимости от того, как его определяет разум человека. Давайте посмотрим, что говорит один западный политолог. У. Т. Джонс соглашается с Боденом в том, что концепция суверенитета не была известна

грекам или средневековым мыслителям, и продолжает: «Причина в том, что в начале Нового времени сложились определенные условия, потребовавшие создания новой теоретической схемы. Схема, которая в итоге была пущена в действие, базируется на понятии суверенитета, и поскольку и по сей день сохранились те же условия, понятие суверенитета все еще первостепенно. Этими условиями, конечно же, является возникновение из феодальной политической системы национально-территориального государства. Такой тип политической организации не возник бы, или скорее, современный мир не развился бы в то, что мы видим, — в светскую, индустриальную и капиталистическую культуру, — если бы не создание национально-территориальных государств, являющихся одновременно инструментом такого развития и его результатом… Они (Макиавелли, Боден и Гоббс) просто, но ясно видят, что верховный абсолютный монарх — суверен — является неотъемлемым условием нового порядка вещей»

Ситуация в настоящее время

Итак, мы указали некоторые сферы, представляющие собой подлинные концептуальные джунгли и вызывающие так много смущения в политическом мышлении нынешних мусульман, в том числе профессиональных политологов, политиков, а также традиционных улемов, пытающихся проанализировать политические заболевания уммы и прописать лекарство от них.

Причиной путаницы является сам источник — западная политическая наука. До сих пор в среде политологических гуру не достигнуто согласия в отношении значения слова «политика». Хотя слово «политика» происходит от греческого «полис», оно приобрело множество новых оттенков смысла. Определения политики варьируются от «борьбы за власть» (Моргентау), «науки о влиянии» (Лассуэлл) до «авторитативной расстановки ценностей» (Истон). Бернард Крик склонен к комментариям типа «политика — это политика» и к цитированию Дизраэли, сказавшего, что политика — это «искусство управления человечеством путем обмана». Образ присущей политикам «грязной игры» распространился по всему миру, и на Западе в том числе. Некоторые политики, добившись высоких должностей, даже пытались поставить себя «над политикой». Другие — «спасти страну от политиков». Государственным деятелям часто советуют «не играть в политику с национальными интересами». Все это вызывает крайнее удивление в ситуации, когда высшая форма политической организации, национальное государство, сама не признает каких бы то ни было моральных ценностей, кроме тех, что присущи профаническому миру. Эти ценности ни неизменны, ни универсальны. Они различаются в зависимости от того или иного государства-нации, да и в одном и том же национальном государстве разные ценности зачастую применяются в разных ситуациях в зависимости от

соответствующего «национального интереса», каждый раз разного. Неудивительно, таким образом, что международные отношения представляют собой борьбу государств-наций за власть посредством власти ради еще большей власти.

Было сказано достаточно для того, чтобы сделать главный вывод о текущей ситуации в районах, населенных преимущественно мусульманами. Этот простой вывод заключается в том, что мусульманский мир сегодня разделен на нации и каждая нация обладает своим собственным национальным государством. (Исключениями являются, например, Палестина, Эритрея и Кашмир, находящиеся под иностранной оккупацией или под колониальным гнетом.)

Мусульманское государство-нация не особо отличается от любого другого государства-нации. Немногие из них, если таковые вообще имеются, принимают моральные ценности разве что в виде лозунгов. Некоторые, такие, как Пакистан, даже используют подходящий флаг и называются «Исламской Республикой». Однако фактически все национальные государства являются продуктом западной цивилизации и ее колониального периода. Их цели, структура и поведенческие модели все «на одно лицо», будь национальное государство в Европе (на «материнском» континенте) или в Африке, в Азии или Америке. Следует придерживаться той же аналогии, что и при определении политолога-мусульманина, где человек является мусульманином, в то время как его политическая наука — немусульманской дисциплиной. Точно так же страны являются мусульманскими, а их политическая структура — национальное государство — немусульманская. Национализм — это самый что ни есть антитезис по отношению к исламу. Мы должны, тем не менее, взглянуть на ситуацию и принять то, что мы видим в реальности: сегодня не существует политических проявлений ислама. В самом деле, эта фаза исторического развития, когда мусульманское население находится в состоянии раздробленности на национальные государства, представляет собой, строго говоря, продолжение периода европейского колониализма. Вместо прямого управления из Европы, мусульманские страны теперь управляются благодаря учреждениям европейского типа через мусульманские элиты, которым присуще европейское светское и профанное видение мира. В этом смысле мы все — европейцы, и мы все еще пребываем под властью западного колониализма. В самом деле, экономические системы всех мусульманских «государств-наций» являются капиталистическими и интегрированы в международную капиталистическую экономику. Международная торговля, содействие развитию, финансовые и страховые компании — все это современные версии старой Ост-Индской компании. В подобном контексте, в условиях универсализации национального государства и капиталистической культуры, и следует рассматривать заявление А. Тейлора о том, что триумф западной цивилизации состоялся только в двадцатом веке. Теперь мы «добровольные» узники западной цивилизации.

На пути к новой политической науке

Итак, мусульманские политологи должны исходить из того, что они представляют собой группу заключенных. Они должны определить масштабы и модель тюрьмы, в которой они содержатся. Они должны составить детальный план тюрьмы. Три измерения тюрьмы сообщаются интеллектуальным коридором. Сами политологи — основная составная часть их собственной тюрьмы, и в той же степени они являются ее жертвами. Чтобы спланировать и в итоге осуществить побег из всеохватывающей «открытой» тюрьмы, мы можем некоторое время вести себя как образцовые заключенные и смешаться с нашими мучителями так, чтобы не навлекать на себя подозрения. В некоторой степени имеются возможности вызвать у охраны доверие. Пока мы не станем угрожать их положению и лидирующей роли в краткосрочной перспективе, возможно, они будут с нами даже сотрудничать.

Мы прошли через этот кошмар, через подобные кумулятивному эффекту сотни лет забвения и через грехи пренебрежения и предательства наших отцов. Между тем от нас не требуется освободиться из болота истории одним рывком; самое большее, что мы можем, — это создать или начинать создавать твердую почву под ногами, отталкиваясь от которой, будущие поколения смогут совершить прыжок. В эту трясину нас загнала наша неловкость, но выбраться мы сможем только благодаря сноровке.

Этот первый ряд проблем, с которыми сталкивается любая группа инженеров, разрабатывающая дизайн, чисто концептуальный. Только разобравшись с этим, строителям можно приступать к своим экспериментам. Возможно, период экспериментов и, будем надеяться, успех приведут к росту уверенности и человеческих и материальных ресурсов для решающего натиска на загнанные в тупик силы истории. Однако первая стадия в целом, если не исключительно, посвящена удалению концептуального препятствия и формированию нового набора концептуальных инструментов. Сдвинется ли дело с мертвой точки и перейдет ли в последующие фазы — зависит по большому счету от того, насколько хорошо будут выполнены первоначальные задачи.

Ясно, что эту первую стадию можно назвать этапом «просвещения». Все просветители, каково бы ни было поле их деятельности, должны в нем участвовать. И политологу предстоит сыграть на данной стадии главную роль. Историк-мусульманин не испытывает потребности заниматься пропагандой, описывая историю, и точно так же мусульманину-политологу нет нужды заниматься теоретизированием ради того, чтобы выглядеть респектабельным и глубоким. В исламе существуют определенные рамки, которые наделяют ученых легитимностью, в особенности это касается ученых-теологов, движущихся к достижению цели. Цель, которую ставит перед собой политолог-мусульманин, не имеет ничего общего с писаниной на популярные не так давно темы «политической теории ислама» и «исламского государства». Подобная литература, даже если имеется потребность в ней,

уже существует. Цели, которые надлежит себе поставить, должны корениться в актуальном положении дел и быть производными от него. Как политологи, мы знаем, что нынешнее поколение мусульманских национальных государств не решило и вряд ли решит хоть одну из стоящих перед уммой проблем. Мы должны готовить наших учеников и будущие поколения к наступлению тех времен, когда уже не будет национальных государств. Мы должны взглянуть по ту сторону эры национальных государств. С нашим анализом мы должны подготовить интеллектуальный климат, ориентированный на будущее, на то время, когда таких государств больше не будет. Некоторые уйдут по своей собственной воле; другие придется убрать насильственным путем. Опасность, однако, заключается в том, что нынешние учреждения, какими бы плохими они ни были, потерпят крах еще до того, как мы и наши народы будут готовы выступить с альтернативной формой политической организации для их замены. Нельзя ожидать, что политики планируют замену себя и своих систем; мусульманскому политологу выбора не остается. Недавнее «возрожденческое» движение среди мусульман не смогло достичь желаемых целей. Нам требуется некоторое число бесстрастных исследований, чтобы попытаться понять, почему такие движения, как «Ихван» или «Джамаат-е Ислами», потерпели неудачу. Ряд возможных причин или их комбинации должны быть изучены. В том числе это должно включать, конечно же, анализ их структур, роли руководства, «стиля» и других аспектов человеческого фактора. Однако прежде всего следует обратить внимание на основные концептуальные корни этих движений, их способность «прочитывать» ситуацию, которую они пытались обуздать, и политику, которую они проводили. К примеру, некто хотел бы узнать, приемлем ли партийный подход? Оправданы ли действия джамаата, концептуально или на основе сиюминутной выгоды сделавшего вывод о том, что «выборы» могут дать желаемый результат? Каково место целесообразности, когда допустимые действия приходят в конфликт с ценностями и традициями ислама? Может ли «исламское движение» подняться вверх по неисламской иерархии, надеясь прийти к исламу? Какие компромиссы возможны или желательны в «демократической» ситуации, и возможны ли они? Оправдано ли принятие демократических норм в рамках национал-капитализма? Еще один ряд вопросов, которые необходимо поставить, касается социальных истоков и значимости недавних исламских движений. Были ли они слишком зациклены на «среднем классе»? Представляли ли они, или казалось ли, что они представляют, установившиеся интересы составных компонентов общества? Толкала ли необходимость в финансовой подпитке исламские движения в руки тех, кто под знаменем ислама желал бы сохранить социально-экономический статус-кво? Не оказалось ли, что в диалоге, касающемся перемен, исламские движения поддерживали точку зрения капиталистов? Какие уроки исламское движение может извлечь из прошлых, недавних и нынешних поражений? Еще один ряд вопросов касается «уровня компетенции» ислам-

ских деятелей и характера и степени их участия в деятельности движения, а также их образа жизни.

По ту сторону мусульманских государств-наций

Мусульманские преподаватели политической науки сталкиваются с наиболее проблематичной задачей. Во-первых, они должны донести до своих учеников и широкой публики правду об истинной природе национального государства, о его структурах и функциях. Они должны составить корпус литературы, доказывающей, что национальное государство неспособно решить какую-либо проблему, стоящую в настоящий момент перед уммой. Современная история насыщена данными, чтобы решить эту задачу. Мусульмане, изучающие политические науки, в действительности же — все студенты, должны быть готовы заглянуть в будущее и подготовиться ко времени исчезновения государств-наций как политических организаций. Но уход государства-нации с арены, каким бы желаемым он ни был, не должен породить вакуум или привести к беспорядку и анархии, хотя некоторое временное отсутствие баланса в период перехода и фундаментальных изменений будет неизбежным. Преподаватель политических наук должен формировать сознание своих студентов-мусульман в направлении ожидания перемен. Политолог, работающий со студентами и среди них, также должен создать на случай перемен всеобъемлющую стратегию. Общественное мнение должно быть настолько «напичкано» ожиданием перемен, что грядущие перемены будут приветствоваться мусульманами повсеместно.

Однако пока этот этап не пройден, мусульманская политическая, экономическая и социальная философия должна создать такой образ будущего, который сделает настоящее невыносимым. Должен быть описан новый тип социально-экономических и политических систем в исламе. Эти новые модели должны быть настолько рационально убедительными и привлекательными, что целое новое поколение мусульман будут бороться за то, чтобы дать им жизнь.

Это означает, что мусульманский политолог также должен развивать в себе и в своих студентах те качества тела, ума и духа, которые потребуются на следующей исторической фазе. Если уйдет государство-нация, с ним должен уйти и нынешний стиль, социальные истоки и функции руководства.

Возможно, мы должны будем предложить совершенно новую исламскую концепцию лидерства. Может быть, слова «лидерство», «руководство» не будут применяться по отношению к активным функционерам исламского социального порядка; вероятно, при новом порядке все будут нормальным и вполне естественным образом принимать образ участия в содействии коллективному благу, так что «роль» и «функции» руководства станут рассеянными и установленными на всех уровнях общества.

Конечно, предсказать будущее невозможно, но было бы преступной халатностью отказаться от его планирования. Также важно быть сознательным и реалистичным в отношении определенного времени. Было бы, к примеру, полезно разделить «будущее» на три части: краткосрочный период (ближайшие пять лет), среднесрочный (ближайшие двадцать лет) и долгосрочный (20–30 лет и более).

Процессы истории таковы, что то, что должно произойти в краткосрочный период, практически не поддается контролю или планированию. Максимум, что можно сделать в этом случае, это ограничиться второстепенными маневрами ведущих лиц, принимающих решения. Несколько академиков, возможно, надеются повлиять на события, и им следует дать карты в руки на краткосрочный период.

В среднесрочный период ситуация не намного лучше, хотя чем больше срок, тем она более обнадеживает. Хотя инерция событий еще велика, вполне возможно повлиять на наш «ответ» на вызов с их стороны. К примеру, при определении поведенческих моделей можно сделать так, чтобы наши социальные, экономические и политические системы имели дело с большим количеством альтернативным вариантов. Это значительно улучшит эффективность этих систем и производительность ресурсов также может повыситься. Но через 20–30 лет следует быть в состоянии спроектировать период интенсивной активности, направленной на достижение главной из промежуточной целей; эти цели будут принадлежать тому типу, который можно охарактеризовать как «предварительный» в ожидании окончательного триумфа исламского движения надо всеми другими силами, внутренними и внешними. В какую форму выльется этот триумф — в настоящий момент это само по себе является проблемой для социологов.

Сомнению не подлежит лишь то, что только основной акт воли и долгосрочное планирование смогут отправить умму в следующую историческую фазу, лежащую по ту сторону мусульманского государства-нации.

Перевел с английского Антон Шмаков

Речь премьер-министра Малайзии Датука Сери доктора Махатхира Мухаммада

на открытии 10-й сессии ОИК в 2003 году

Альхамду ли Ллахи, хвала Аллаху, благодаря милости и благословению Которого мы, лидеры стран организации «Исламская Конференция», собрались сегодня здесь, чтобы совещаться и, надеюсь, выработать план на будущее для Ислама и мусульманской уммы по всему миру.

От имени Правительства и людей многих национальностей и вероисповеданий — граждан Малайзии — я хотел бы выразить теплые приветствия всем присутствующим на этой 10-й сессии «Исламской конференции» на высшем уровне, проводимой в Путраджайе, административной столице Малайзии.

Для Малайзии, действительно, большая честь принимать на своей территории эту сессию, а также брать на себя председательство в организации «Исламская конференция». Я благодарю членов организации за проявленное доверие.

Я хотел бы также использовать эту возможность, чтобы выразить особую признательность Государству Катар, и в особенности Его Величеству Шейху Хамаду бин Халифу аль-Тхани, Эмиру государства Катар, за его выдающееся руководство нашей Организацией на протяжении прошедших трех лет.

Как страна, принимающая конференцию, Малайзия удовлетворена высоким уровнем участия стран-членов ОИК. Оно явно демонстрирует нашу постоянную и неослабевающую веру в наше дело, преданность нашей организации и нашу коллективную волю и решимость усиливать ту роль, которую мы играем в судьбе мусульманской уммы.

Я бы также хотел приветствовать лидеров и представителей многих стран, которые выразили желание стать наблюдателями на этой встрече в связи с наличием в их странах значительного количества мусульманского населения. Независимо от того, являются ли они мусульманами, их присутствие на нашей встрече будет служить большему пониманию ислама и мусульман, таким образом помогая опровергнуть сложившийся стереотип, что ислам — религия отсталости и террора.

Весь мир смотрит на нас. Безусловно, 1,3 миллиарда мусульман, одна шестая часть населения земного шара, возлагает на нас и на эту встречу свои надежды, несмотря на то, что они могут подвергать большим сомнениям нашу волю и способность хотя бы решиться восстановить честь ислама и мусульман, не говоря уже о том, чтобы освободить наших братьев и сестер от угнетения и унижения, от которых они страдают сегодня.

Я не буду ни перечислять примеры нашего унижения и угнетения, ни лишний раз осуждать наших недоброжелателей и угнетателей. Это было бы примером напрасных слов: ведь они не изменят своего отношения к нам от того, что мы их осудим. Если мы хотим восстановить наше собственное

достоинство и достоинство ислама, нашей религии, именно мы должны принимать решения, именно мы должны действовать.

Начнем с того, что правительства всех мусульманских стран должны сплотить свои ряды и занять общую позицию если не по всем вопросам, то, по крайней мере, по некоторым основным, например — по вопросу Палестины. Мы все — мусульмане. Мы все подвергаемся угнетению. Нас всех унижают. Но мы — те, которых Аллах возвысил над нашими братьями по вере и вручил нам бразды правления над нашими странами, — на самом деле никогда не пытались действовать совместно для того, чтобы проявить на нашем уровне братство и единство, выполнив тем самым то, чего от нас требует ислам.

Но разделены не только наши правительства, разделена и мусульманская умма, и она продолжает разделяться снова и снова. На протяжении последних 1 400 лет интерпретаторы ислама, ученые, улемы вновь и вновь толковали единую исламскую религию, принесенную Пророком Мухаммадом (да благословит его Аллах и приветствует), настолько по-разному, что сейчас мы имеем тысячу религий, которые зачастую столь противоречивы, что мы часто сражаемся из-за этого и убиваем друг друга.

Мы позволили нашей единой умме разделиться на многочисленные секты, мазхабы и тарикаты, каждый из которых больше радеет о праве считаться истинным приверженцем ислама, чем вся наша умма как целое. Мы не замечаем того, что наших недоброжелателей и врагов не волнует вопрос о том, являемся ли мы истинными мусульманами или нет. Для них все мы — мусульмане, последователи религии и Пророка (СААС), который, как они заявляют, проповедует терроризм, и все мы — их заклятые враги. Они будут нападать на нас, убивать нас, вторгаться на наши земли, свергать наши правительства, независимо от того, являемся ли мы суннитами или шиитами, алавитами или друзами или кем бы то ни было еще. А мы помогаем им, нападая друг на друга и ослабляя друг друга, иногда — исполняя их приказания, действуя как их доверенные лица при нападении на наших братьев-мусульман. Мы пытаемся свергнуть наши правительства путем насилия, и при этом нам удается ослабить и разорить наши страны.

Мы полностью игнорируем и продолжаем игнорировать требование ислама объединиться и быть братьями друг другу — мы, правительства исламских стран и исламская умма.

Но этим не исчерпывается все то, что мы игнорируем в учении ислама. Нас благословили наставлением «читать», то есть приобретать знания. Ранние мусульмане воплощали это наставление в жизнь, переводя и изучая работы древнегреческих и других доисламских ученых. И эти мусульманские ученые своими исследованиями вносили вклад в сокровищницу знаний.

Из среды ранних мусульман вышли великие математики и исследователи, ученые, врачи, астрономы и т.д. Они преуспели во всех областях знания своего времени, помимо изучения и практики своей собственной религии — ислама. В результате мусульмане смогли воспользоваться богатством своих

земель и извлечь выгоду из внешней торговли, укрепить свою обороноспособность, защитить свои народы и предоставить им возможность следовать исламскому образу жизни (ад-дин), как предписано исламом. В то время как средневековые европейцы были по-прежнему суеверными и отсталыми, просвещенные мусульмане уже построили великую мусульманскую цивилизацию, уважаемую и могущественную, более чем способную конкурировать с остальной частью мира и защищать свою умму от иностранной агрессии. Европейцы были вынуждены кланяться мусульманским ученым, чтобы получить свое собственное научное наследие.

Мусульман возглавляли великие лидеры, такие, как Абдул Рахман III[1], аль-Мансур[2], Салах ад-Дин Айуби и другие, которые были во главе войск на полях сражений, защищая мусульманские земли и умму.

Но на половине пути развития исламской цивилизации появились новые толкователи ислама, которые стали учить тому, что приобретение мусульманами знаний означало лишь изучение исламской теологии. Изучение естественных наук, медицины и т.д. не поощрялось.

В интеллектуальном смысле в мусульманском обществе начался регресс. Из-за этого интеллектуального регресса мусульманская цивилизация начала шататься и клониться к упадку. Если бы не вмешательство воинов Оттоманской империи, мусульманская цивилизация исчезла бы с падением Гренады в 1492 году.

Ранние успехи Оттоманской империи, однако, не сопровождались интеллектуальным возрождением. Вместо этого мусульмане все более и более вовлекались в споры по незначительным вопросам, таким как: «соответствуют ли исламу узкие брюки и кепки с козырьком», «следует ли разрешить печатные машинки» и «можно ли использовать электричество при освещении мечетей». Мусульмане проспали промышленную революцию. И регресс продолжался до тех пор, пока британцы и французы не спровоцировали восстание против турецкого правления, свергнув Оттоманскую империю — последнюю мусульманскую сверхдержаву — и заменив ее европейскими колониями, а не теми независимыми государствами, о которых шла речь в их обещаниях. Лишь после Второй мировой войны эти колонии обрели независимость.

Помимо новых национальных государств мы также приняли западную демократическую систему. Это также разделило нас, поскольку образованные нами политические партии и группировки, некоторые из которых использовали исламские лозунги в своих целях, отвергали право других партий называться исламскими и отказывались признавать результаты демократических выборов, если им не удавалось прийти к власти. Они прибегали к насилию, таким образом дестабилизируя и ослабляя мусульманские страны.

---

[1] *Абдул Рахман III* (прав. 912–961) — правитель Кордовского эмирата, успешно справившийся с рядом внешних угроз.

[2] *Аль-Мансур* (прав. 754–755) — аббасидский халиф, основатель Багдада, ставшего новой столицей халифата и исламским центром просвещения.

Из-за всех этих событий, происходивших на протяжении столетий, умма и мусульманская цивилизация настолько ослабли, что наступило время, когда не осталось ни единой мусульманской страны, не колонизированной европейцами и не находящейся под их господством. Однако последовавшее за этим периодом приобретение независимости не способствовало усилению мусульман. Государства были слабыми и страдали от плохого управления, постоянно находясь в состоянии смуты. Европейцы могли делать с мусульманскими территориями все, что им заблагорассудится. Неудивительно, что они отрезали часть мусульманской земли, чтобы создать на нем государство Израиль для решения еврейского вопроса. Разделенные, мусульмане не смогли предпринять никаких эффективных мер, чтобы предотвратить Бальфур и сионистские преступления.

Некоторые хотят заставить нас поверить в то, что, несмотря на все это, наша жизнь лучше жизни наших недоброжелателей. Некоторые верят, что нищета соответствует исламу, страдания и подверженность угнетению — тоже. Этот мир не для нас. Нам — радости на небесах и в загробной жизни. Все, что мы должны делать, — это выполнять определенные ритуалы, носить определенную одежду и иметь определенный внешний вид. Наша слабость, отсталость и неспособность помочь нашим братьям и сестрам, находящимся под гнетом, являются частью воли Аллаха, это — те страдания, которые мы должны перенести для того, чтобы заслужить Рай. Мы должны принять то, что выпало на нашу долю. Нам нет необходимости что-либо делать. Мы не можем сделать ничего против воли Аллаха.

Но правда ли то, что все это — воля Аллаха и мы не должны ничего делать? Аллах учит нас в суре Ар-Ра'д (11 аят): *«Поистине, Аллах не меняет положения людей, пока они сами не изменят себя»*.

Ранние мусульмане были угнетены так же, как и мы в настоящее время. Но после их искренних и решительных усилий помочь самим себе в соответствии с учением ислама Аллах помог им разгромить своих врагов и создать великую и могучую мусульманскую цивилизацию. А что сделали мы, особенно — учитывая те ресурсы, которыми Он нас наделил?

Наша сила — в нашей численности. Нас 1,3 миллиарда. У нас богатейшие запасы нефти во всем мире. У нас огромное богатство. Мы не настолько невежественные, как арабы периода джахилии, принявшие ислам. Мы знакомы с тем, как функционируют мировая экономика и финансовая система. Под нашей властью находятся 50 из 180 стран мира. Наши голоса могут создавать или рушить международные организации. Однако мы выглядим более беспомощными, чем были малочисленные обратившиеся в ислам арабы периода джахилии, принявшие Пророка в качестве своего лидера. Почему? Это — проявление воли Аллаха или же следствие неправильной интерпретации нашей религии, неспособности следовать правильным учениям нашей религии, а также совершения неправильных поступков?

Наша религия дарует нам наставление защищать свою умму. К сожалению, мы ставим акцент не на обороноспособности, а на оружии времен

Пророка. Это оружие и лошади не могут больше нас защитить. Нам нужны огнестрельное оружие и ракеты, бомбы и военные самолеты, танки и военные корабли для обороны. Но в связи с тем, что мы неодобрительно отнеслись к изучению естественных наук и математики, как вещей, не приносящих никакой пользы в загробной жизни, сегодня мы не располагаем способностью самостоятельно производить оружие, столь необходимое для защиты. Нам приходится покупать оружие у наших недоброжелателей и врагов. Вот что произошло в результате поверхностной интерпретации Корана и неправильной расстановки акцентов, при которой внимание уделялось не сути Корана и Сунны Пророка, а форме, манерам и средствам, использовавшимся в 1-м веке по Хиджре. То же произошло и с другими наставлениями ислама. Нас больше интересует буква, а не дух учения Аллаха, и мы придерживаемся лишь буквального толкования традиции Пророка.

Возможно, мы бы хотели воссоздать первое столетие по Хиджре, образ жизни тех времен для того, чтобы практиковать то, что мы считаем правильным исламским образом жизни. Но нам не позволят сделать это. Наши недоброжелатели и враги воспользуются нашей отсталостью и слабостью для того, чтобы получить над нами господство. Ислам не был ниспослан лишь для 7-го столетия нашей эры. Ислам был ниспослан на все времена. А времена изменились. Хотим мы этого или нет, но и мы должны измениться, не путем изменения нашей религии, а путем применения ее наставлений в контексте того мира, который радикально отличается от существовавшего в 1-м веке по Хиджре. Ислам не является неправильным, но в интерпретациях наших ученых, которые не являются пророками, хотя и могут быть очень образованными, возможны ошибки. Мы должны вернуться к фундаментальному учению ислама, чтобы понять, действительно ли мы веруем в ту религию, которой учил нас Пророк, и исполняем предписания именно той религии. Невозможно, чтобы мы все исповедовали правильный и истинный ислам, поскольку наши верования настолько отличаются друг от друга.

Сегодня ко всей мусульманской умме относятся с презрением. Она обесчещена. Наша религия подвергается унижению. Наши священные места оскверняются. Наши страны оккупированы. Наших людей убивают и морят голодом.

Ни одна из наших стран не является действительно независимой. На нас оказывают давление, чтобы заставлять нас исполнять желания наших угнетателей и указывать нам, как себя вести, как управлять нашими землями и даже как думать.

Сегодня, если они хотят совершить налет на нашу страну, убить ее жителей, разрушить деревни и города, мы не можем противопоставить этому ничего существенного. Неужели ислам привел к такому положению дел? Или же мы не смогли выполнить своей религиозной обязанности?

Нашей единственной реакцией остается все больший и больший гнев. Гневные люди не могут адекватно мыслить. И оказывается, что некоторые наши люди реагируют на происходящее иррационально. Они осуществляют

свои собственные атаки, убивая всех, кто подвернется под руку, включая своих братьев по вере, чтобы выместить свой гнев и разочарование. Их правительства не могут сделать ничего, чтобы остановить их. Враг наносит ответные удары и оказывает давление на правительства. А у правительств не остается другого выбора, кроме как сдаться и принять условия врагов, буквально отказавшись от каких-либо независимых действий.

Видя это, их подданные и умма становятся еще злее и ополчаются против своих собственных правительств. Каждая попытка достигнуть мирного решения саботируется: предпринимаются новые беспорядочные атаки, рассчитанные на то, чтобы разозлить врага и помешать мирному урегулированию. Но эти атаки ничего не решают. Мусульмане всего лишь подвергаются еще большему гнету.

Среди мусульманских стран и их народов существует чувство безысходности. Они чувствуют, что не могут предпринять никаких правильных действий. Они считают, что действительность может стать только хуже. Мусульмане всегда будут находиться под гнетом и господством европейцев и евреев. Они навсегда останутся бедными, отсталыми и слабыми. Некоторые, как я уже говорил, полагают, что это — воля Аллаха и что бедность и угнетенность — надлежащее состояние мусульман в этом мире.

Но правда ли то, что мы должны что-то делать, но ничего не можем сделать, чтобы защитить себя? Правда ли, что 1,3 миллиарда людей не могут ничего предпринять, чтобы противостоять унижению и угнетению со стороны гораздо менее многочисленного врага? Неужели они только и могут, что отбиваться в слепой ярости? Неужели нет другого способа, кроме как призывать молодежь взрывать себя и убивать людей, провоцируя тем самым убийство многих других представителей собственного народа?

Не может быть, чтобы 1,3 миллиарда мусульман потерпели поражение от нескольких миллионов евреев. Должен быть какой-то способ. И мы можем найти этот способ лишь в том случае, если остановимся, чтобы подумать, чтобы оценить наши слабости и нашу силу, спланировать и выработать стратегию нашей контратаки. Как мусульмане, мы должны искать руководства в Коране и Сунне Пророка. Безусловно, 23 года борьбы Пророка (СААС) могут дать нам примеры того, как следует поступать.

Мы знаем, что его и его ранних последователей подвергали преследованиям курайшиты. Наносил ли он ответные удары? Нет. Он был готов сделать стратегическое отступление. Он отправил своих ранних последователей в христианскую страну, а сам позднее перебрался в Медину. Там он собрал сторонников, укрепил обороноспособность и обеспечил безопасность своего народа. В Худайбийе он был готов принять неблагоприятные условия договора, против желания своих друзей и последователей. Во время последовавшего перемирия он объединил свои силы и в конце концов смог войти в Мекку и провозгласить в ней ислам. Даже и после этого он не искал мести. И население Мекки приняло ислам, а многие стали его наиболее сильными сторонниками, защищая мусульман от врагов.

Такова вкратце история борьбы Пророка (СААС). Мы так много говорим о следовании его Сунне. Мы обильно цитируем примеры и хадисы. Но фактически мы их все игнорируем.

Если мы используем способность думать, которой наделил нас Аллах, мы поймем, что действуем иррационально. Мы сражаемся безо всякой цели, если не считать желания причинить вред врагу за то, что он причинил вред нам. Наивно мы полагаем, что враг сдастся. Мы без необходимости жертвуем жизнями, добиваясь этим лишь более массированных ответных ударов и унижения.

Конечно же, наступило время сделать паузу и подумать. Но не будет ли означать это потерю времени? Более половины столетия мы боролись за Палестину. Чего мы добились? Ничего. Мы находимся в худшем положении, чем были раньше. Если бы мы остановились и подумали, мы смогли бы выработать план, стратегию, которая дала бы нам возможность добиться окончательной победы. Остановка и спокойное размышление не означают потерю времени. Нам необходимо сделать стратегическое отступление для того, чтобы спокойно оценить ситуацию.

В действительности мы очень сильны. 1,3 миллиарда человека нельзя просто так стереть с лица земли. Европейцы убили 6 миллионов евреев из 12. Однако сегодня евреи правят этим миром, как хотят. Они заставляют других сражаться и умирать за них.

Возможно, нам не удастся сделать этого. Возможно, мы не сумеем объединить все 1,3 миллиарда мусульман. Возможно, мы не сумеем заставить все мусульманские правительства действовать сообща. Но даже если мы объединим одну треть уммы и одну треть мусульманских государств, мы уже сможем кое-что сделать. Помните, что у Пророка (СААС) было немного последователей, когда он отправился в Медину. Но он объединил ансаров и мухаджиров[1] и в конце концов стал достаточно сильным, чтобы защищать ислам.

Мы должны оценить наши активы, которые могут нам понадобиться, помимо частичного единства. Я уже упоминал нашу численность и наши нефтяные богатства. В сегодняшнем мире мы располагаем значительным политическим, экономическим и финансовым влиянием — достаточным для того, чтобы компенсировать нашу слабость в военном отношении.

Мы также знаем, что не все немусульмане — против нас. Некоторые к нам хорошо относятся. Некоторые даже считают наших врагов своими врагами. Даже среди евреев многие не одобряют того, что делает Израиль.

Мы не должны настраивать всех против себя. Мы должны завоевать их сердца и умы. Мы должны привлечь их на нашу сторону не просьбами о помощи, но тем достоинством, которое мы проявляем в борьбе за свои интересы. Мы не должны усиливать врага, подталкивая людей в его лагерь

---

[1] *Мухаджиры* — сподвижники Пророка (СААС), переселившиеся вместе с ним из Мекки в Медину, т. е. совершившие хиджру.

Ансары — жители Медины, принявшие ислам.

безответственными поступками, не соответствующими исламу. Вспомните Салах ад-Дина и то, как он боролся против так называемых крестоносцев, в частности, Короля Англии Ричарда. Вспомним заботу Пророка (СААС) о врагах ислама. Мы должны делать то же самое. Важна именно победа в борьбе, а не злобные ответные удары и месть.

Мы должны наращивать нашу мощь в каждой сфере, а не только в области вооружений. Наши страны должны быть стабильными и иметь хорошее правительство, они должны быть сильными в экономическом и финансовом смыслах, промышленно развитыми и технологически продвинутыми. Для этого потребуется время, но все это стоит сделать, и время будет потрачено с пользой. Наша религия даровала нам требование быть терпеливыми (иннАллаха маассабирин). Очевидно, терпение — это добродетель.

Однако защита уммы, контратака не должна начаться лишь после того, как мы наведем порядок в своем доме. Даже сегодня мы имеем существенные активы, которые можем противопоставить нашим недоброжелателям. Нам остается только оценить эти активы и понять, как их использовать для того, чтобы прекратить осуществляемую врагом резню. Это вполне возможно, если мы сделаем паузу для того, чтобы подумать, спланировать, выработать стратегию и предпринять первые самые необходимые шаги. Даже эти немногие шаги могут дать позитивные результаты.

Мы знаем, что арабы времен джахилии враждовали между собой и убивали друг друга лишь потому, что они были представителями различных племен. Пророк проповедал им исламское братство, и они смогли преодолеть взаимную ненависть, объединиться и помогать друг другу в создании великой мусульманской цивилизации. Можем ли мы говорить, что сделанное невежественными арабами эпохи джахилии не под силу нам, современным мусульманам? По крайней мере хоть что-то мы можем сделать. Если не возродить нашу великую цивилизацию, то хотя бы обеспечить безопасность уммы.

Для того чтобы это осуществить, от нас не требуется отказаться от каких бы то ни было различий между собой. Нам достаточно лишь призывать к перемирию, чтобы мы могли действовать вместе, заботясь лишь об общих интересах и беспокоясь лишь об общих проблемах, как, например, о проблеме Палестины.

В любом сражении, в любой войне ничто не может быть важнее коллективных действий. Все, что требуется, — это некоторая степень дисциплины. Пророк (СААС) проиграл битву при Ухуде из-за того, что часть его воинов покинули шеренги. Мы знаем об этом и тем не менее не хотим подчинить себя дисциплине и отказаться от нерегулярных и нескоординированных действий. Мы должны быть смелыми, но не безрассудными. Мы должны думать не только о награде в загробной жизни, но и о «мирских» результатах нашей миссии.

Коран учит нас, что, когда враг призывает к миру, мы должны реагировать на это позитивно. Да, предлагаемые условия неблагоприятны для нас.

Но мы должны вступить в переговоры. Так поступил Пророк (СААС) в Худайбийе. И в конечном счете он победил.

Я понимаю, что все эти идеи не будут пользоваться популярностью. Те, кто испытывает злость, будут рады с порога отвергнуть их. Они даже захотят заставить замолчать тех, кто будет поддерживать эту линию. Они захотят, чтобы новые юноши и девушки совершили высший акт самопожертвования. Но к чему все это приведет? Конечно, не к победе. На протяжении последних 50 лет сражений в Палестине мы не добились никакого результата. В действительности мы лишь ухудшили ситуацию.

Возможно, враг будет приветствовать эти предложения, и мы придем к выводу, что пропагандисты работают на врага. Но думайте. Мы противостоим людям, которые думают. Они пережили 2000 лет погромов не благодаря ответным ударам, а благодаря мыслительной деятельности. Они изобрели и благополучно претворили в жизнь социализм, коммунизм, идеи прав человека и демократии, так, чтобы их преследование оказалось противозаконным, поскольку они получили равные с другими права. Используя все это, в настоящее время они получили контроль над наиболее сильными странами, и это крошечное сообщество стало всемирной властью. Мы не можем сражаться с ними, используя одни лишь мускулы. Мы должны использовать также и разум.

Из-за своего могущества и очевидных успехов они стали высокомерными. Все высокомерные, как и разгневанные, люди будут делать ошибки, будут забывать думать.

Они уже начали делать ошибки. И они сделают еще больше ошибок. Для нас — сейчас и в будущем — будут появляться отдельные возможности. Мы должны эти возможности использовать.

Но, чтобы это получилось, мы должны правильно действовать. Риторика хороша. Она помогает сделать явными совершенные против нас несправедливости и, возможно, приобрести некоторую симпатию и поддержку. Она может усилить наш дух, нашу волю и решительность, необходимые для того, чтобы смотреть врагу в лицо.

Мы можем и должны молиться Аллаху Всевышнему, поскольку в конечном счете именно Он определит, добьемся ли мы успеха или же потерпим неудачу. Нам нужны Его благословение и Его помощь в наших усилиях.

Но то, как мы будем действовать и что мы будем делать, будет определять, поможет ли Он нам и дарует ли Он нам победу. Снова вспомним суру Ар-Ра'д (11 аят).

Как я уже говорил в начале, весь мир смотрит на нас, вся мусульманская умма возлагает свои надежды на эту конференцию лидеров исламских наций. Они ждут от нас не того, чтобы мы словами и жестами дали выход нашему разочарованию и гневу, и не того, чтобы мы всего лишь помолились, чтобы снискать милость Аллаха. Они ожидают, что мы предпримем что-то, что мы будем действовать. Мы не можем сказать, что мы ничего не сможем сделать, мы — лидеры мусульманских наций. Мы не можем гово-

рить, что не сумеем объединиться, даже если сталкиваемся с разбросом в нашей религии и в нашей умме.

Мы знаем, что мы сможем. Есть много вещей, которые мы сможем сделать. В нашем распоряжении много ресурсов. Все, что нам требуется — это воля к действиям. Как мусульмане, мы должны быть благодарными за руководство нашей религии, мы должны делать то, что требуется, с волей и решимостью. Аллах не возвышал нас, лидеров, над другими людьми лишь для того, чтобы мы пользовались властью в своих целях. Власть, которой мы располагаем, должна использоваться на благо нашего народа, нашей уммы, ислама. У нас должна быть воля использовать эту власть рассудительно, благоразумно, согласованно. ИншаАлла, в конечном счете мы победим.

Я молю Аллаха, чтобы эта 10-я конференция ОИК в Путраджайе, Малайзия, придала нам новый и позитивный импульс, чтобы Всемогущий, Милостивый и Милосердный Аллах благословил ее успехом.

16 октября 2003 года.
Использован материал сайта www.ansar.ru

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Анастасия Ежова

Новый лик исламского проекта

В современном протестном идеологическом пространстве, наряду с правым и левым дискурсом, набирает силу и влияние исламский проект. «Огненный ислам», «исламизм», «мусульманский фундаментализм», «политический ислам», «зеленый проект» — эти сочетания слов для многих пассионариев обладают маняще-романтическим, таинственным очарованием, иных ввергают в панически-истерический ужас перед пресловутым «международным терроризмом», а у кого-то вызывают скептические ухмылки и недоумение. Между тем зачастую ни те, которые испытывают симпатии к политическому исламу, ни те, кто чувствуют в нем определенную угрозу, ни критики исламского проекта не имеют четкого либо адекватного представления о том, в чем, собственно, этот проект заключается. Поэтому образ огненного политического ислама обрастает некой вереницей мифов, поверх которых нагромождаются новые домыслы, выдумки и вполне неосознанные заблуждения.

Мираж халифата

У многих русских оппозиционеров, патриотически настроенных аналитиков, политических радикалов исламский проект ассоциируется в первую очередь с установкой на воссоздание халифата, построение нового исламского государства во всемирных масштабах. В качестве классических примеров исламистских движений в данном контексте выступают часто поминаемые «Ихван-аль-муслимин» («Братья-мусульмане») и «Хизб-ут-тахрир». При этом халифатистский проект представляется порой как панарабистский, пантюркистский и потенциально враждебный России.

Между тем в данном случае изначально игнорируются два весьма значимых факта. Во-первых, политический ислам всегда имел две мощные проекции — суннитскую и шиитскую. И если для суннитских салафитских идеологов в лице египтянина Кутба и пакистанца Маудуди возрождение халифата представало в качестве конечной цели исламской революции, звезды, которая должна взойти на небосклоне, то шииты, включая, разумеется, и таких маститых современных теоретиков, как Хомейни, Шариати и

Джемаль, изначально рассматривали халифат как девиацию, отклонение от прямого пути, предначертанного Аллахом. Напомним, что пречистые имамы шиизма, начиная с Али (АС), были активными противниками халифата, который они рассматривали как классовое тираническое государство, в котором господствуют угнетение, эксплуатация и несправедливость, категорически запрещенные Кораном и Сунной. Шиитские имамы никогда не находились у власти, а были революционерами-подпольщиками, бескомпромиссными оппозиционерами, в конечном итоге принявшими мученическую смерть от рук приспешников гсподствующих в халифате режимов. Поэтому ни один шиитский политический теоретик не мог рассматривать Халифат в качестве своеобразной архетипической модели «золотого века ислама». Али Шариати пояснял в работе «Красный шиизм и черный шиизм»: «Шииты не принимают путь, выбранный историей. Они отвергают лидеров, которые управляли мусульманами на протяжении истории и ввели в заблуждение большинство людей посредством их собственного следования за Пророком, а в дальнейшем путем их предполагаемой поддержки ислама и борьбы с язычеством. Шииты поворачиваются спиной к роскошным мечетям и величественным дворцам халифов ислама и обращают свои взоры в сторону одинокого, забросанного грязью дома Фатимы. Шииты, представляющие собой угнетенный, жаждущий справедливости класс в системе халифата, находят в этом доме то, в чем они нуждались, и тех, кого они искали». «Выберите имамат и поставьте клеймо „отмененный“, „недостойный доверия“ и „лишенный права владения“ на лбу халифата», — именно так идеолог исламской революции Шариати охарактеризовал один из основных лозунгов шиитов на протяжении всей мусульманской истории. Поэтому тезис Гейдара Джемаля о том, что халифат является языческой вставкой в исламский проект, что разрушение халифата монголами есть проявление Божественного провидения, — это не частно-маргинальное мнение мусульманского мыслителя, а суждение, базирующееся на солидной общешиитской платформе.

В данном случае интересна фигура Хомейни, который был автором проекта исламской республики в Иране. Лидер Исламской революции был адептом идеи построения мусульманского государства и, между прочим, проявил определенную творческую инициативу, объединив некоторые тенденции шиитского, суннитского и даже хариджитского подхода к власти, причем в рамках шиитской джафаритской правовой школы в ее исторически сложившейся форме. Однако, говоря о государстве, основанном на законах шариата, и о всемирной Исламской революции, Хомейни не имел в виду халифат. Его концепция включала в себя программу экспорта Исламской революции, которая подразумевала поддержку исламских и, что важно, неисламских революционных движений в их борьбе против США, Израиля, а шире — против капитализма и империализма (хотя и коммунистов Хомейни, в отличие от леворадикально ориентированного Шариати, считал врагами исламского проекта).

Вторая ошибка, допускаемая теми, кто отождествляет исламский проект с халифатистскими настроениями, коренится в их незнании или непонимании специфики и логики развития идеологии политического ислама. Например, часто идейными предшествениками современного «зеленого проекта» называют панисламистов Джемаледдина аль-Афгани и Мухаммеда Абдо, между тем как они были сторонниками модернизации мусульманского мира по западному капиталистическому образцу, а ислам рассматривали в качестве своеобразного культурного бренда, выполняющего интегрирующую функцию. Поэтому идеологи панисламизма не имеют ничего общего с современными мусульманскими политическими теоретиками, подчеркивающими, что ислам является авангардной революционной религиозно-политической доктриной, а не индикатором цивилизационной идентичности. Кроме того, в отличие от аль-Афгани и Абдо, адепты политического ислама занимают резко антибуржуазную позицию.

Кроме того, идеология политического ислама не является статичной, застывшей во времени, она постоянно развивается. И если первые ласточки огненного исламского проекта — Хасан аль-Банна, Сейид Кутб и их «Братья-мусульмане», Абул Ала Маудуди — дествительно были халифатистами, то Хомейни известен уже как основатель исламского государства нехалифатистского типа. А мусульманские политические теоретики «нового поколения» — Али Шариати, Калим Сиддыки и Гейдар Джемаль — вообще радикально пересмотрели традиционные «исламистские» представления о мусульманском государстве.

Политический ислам сегодня

Шариати, Сиддыки и Джемаля, в отличие от их предшественников-ихванистов и хомейнистов, можно по праву назвать мусульманскими мыслителями нового, современного типа. Для них уже не свойственна ориентация на прежние политические идеологемы — «всемирное исламское государство», «халифат» и пр. Али Шариати, как революционный шиит, достаточно ясно выражает свое негативное отношение к историческому халифату, но, в отличие от хомейнистской концепции, в его доктрине дефакто не находится места и для исламского государства. Шариати зовет мусульман к бесклассовому обществу, к ликвидации частной собственности (эти тезисы вызвали много споров и в конечном итоге неприятие со стороны мусульманских богословов и правоведов), к объединению уммы как религиозно-политической общины под руководством наиболее пассионарной, талантливой, творческой части мусульман, которые, в свою очередь, избирают вождя — «осведомленную личность». Но идеолог исламской революции ничего не говорит об исламском государстве с развитым аппаратом, ветвями власти, не предлагает никакого проекта государственного устройства, как это делает Хомейни. Более того, тезис об уничтоже-

нии классов подспудно подразумевает и ликвидацию государства как аппарата подавления угнетенного класса господствующим (а подобная «ленинская» трактовка государства вообще и, в частности, Халифата, в высшей степени присуща Шариати — достаточно внимательно перечитать его работу «Красный шиизм и черный шиизм», чтобы убедиться в этом).

Калим Сиддыки — британский социолог и политический мыслитель индо-пакистанского происхождения — уникальный, неординарный теоретик и практик, выступивший с целым рядом новаторских инициатив. Прежде всего, это фактически первый суннитский идеолог, подчеркнувший важность консолидации шиитов и суннитов на основе общей политической платформы (до него об этом писали только шиитские теоретики политического ислама). Он восхищался личностью Хомейни и рассматривал Исламскую революцию в Иране как знаменательную победу в истории ислама. Тем не менее Сиддыки предложил собственный альтернативно-инновационный проект в этой области, получивший название «внетерриториального исламского государства». Это «государство» не имеет привязки к определенной территории, имеет сетевую структуру, функционирует внутри неисламского мира параллельно с существующими странами и формируется, главным образом, из диаспорных мусульман. «Внетерриториальное исламское государство», по замыслу Сиддыки, выступает в качестве юридического лица и является высшим типом агента политического влияния, противостоящего как развитым капиталистическим государствам, так и современным режимам в мусульманских странах, занимающим прозападную антиисламскую позицию.

Гейдар Джемаль, остро чувствующий необходимость коррекции проекта Сиддыки, вывел исламскую политическую мысль на качественно новый уровень ее развития. Прежде всего важно отметить, что «внетерриториальное исламское государство» вовсе не является государством с юридической точки зрения. Джемаль — это первый исламский мыслитель, обративший внимание на то, что Пророк Мухаммад (СААС), бывший военно-политическим лидером молодого исламского движения, основал в Медине вовсе не государство, а джамаат. Гейдар Джемаль, в свою очередь, указывает на два очень важных аспекта ислама. Во-первых, анализируя текст Корана, он соглашается с ленинской трактовкой государства как аппарата насилия, а потому подчеркивает, что не может быть никакого «мусульманского государства», ибо в священных текстах ислама прямо запрещены угнетение, тирания и несправедливость, против чего и выступали мусульманские пророки и праведные имамы, а также ничего не говорится ни о халифате, ни о «мусульманском государстве». Во-вторых, Джемаль обращает внимание на то, что исламский политический джамаат является полным аналогом и синонимом большевистских советов. Таким образом, удивительно, но исламский политический проект воплотился не в халифате и даже не в Исламской Республике Иран, а нашел свое отражение в ленинской идее советов. Таким образом, движение за исламскую власть — это не сражение во имя халифата, а борьба за власть Советов.

Джемалевское понимание исламского дискурса открывает широкие перспективы для консолидации разнородных протестных сил с политическим исламом. Если для Хомейни и «Ихван-аль-муслимин» была характерна резко антикоммунистическая риторика, и врата диалога были открыты только для правого, фашистского нонконформистского лагеря, то Джемаль, не являясь ни правым, ни левым в традиционном понимании, создает почву для полноценного альянса и с левыми силами.

Облик джамаата

Каковы принципы, на которых базируется исламский политический джамаат? Они зафиксированы в основных источниках исламского вероучения — Коране и Сунне. Прежде всего это отсутствие эксплуатации в любом ее виде. «Строго держитесь справедливости, свидетельствуя пред Аллахом, даже против самих себя, или родителей, или близких» (4:135). «Отчего вам не сражаться на пути Аллаха и ради слабых мужчин, женщин и детей, которые говорят: „Господи наш! Выведи нас из этого селения, жители которого тираны, и дай нам от Тебя покровителя, и дай нам от Тебя помощника“» (4:75). Пророк (СААС) также говорил: «О рабы Мои, поистине, Я запретил несправедливость Себе и сделал ее запретной меж вами, так не притесняйте же друг друга!..» — гласят аяты Корана и священный хадис. «Бойтесь притеснений, ибо в День воскресения притеснения обернутся мраком» (Муслим). Известно высказывание имама Али (АС): «...Ничто так не ведет к утрате благосклонности Аллаха и не приближает Его возмездие, как гнет и несправедливость, ибо Аллах чутко внемлет мольбам обиженных и пристально следит за обидчиками». В хадисах притеснение рабов Божьих названо непростительным (то есть выводящим из ислама) грехом, существует также весьма интересное шиитское предание. Имам Бакир (АС), пятый имам, сказал: «В откровении, ниспосланном пророку Шуайбу (Иофору), Аллах Великий и Всемогущий сказал: „Я подвергну мучительному наказанию сто тысяч человек твоих соплеменников: сорок тысяч злодеев и шестьдесят тысяч праведников“. Шуайб (АС) спросил, обращаясь к Аллаху: „О Господи, хорошо, первые — злодеи, а за что же праведников?» И Аллах открыл ему: „Они попустительствовали тем, кто творил богопротивные дела, и не разгневались, зная о моем гневе“».

Помимо этого, ислам постулирует интернационализм, братство и единство мусульман («Крепко держитесь все вместе за вервь Аллаха и не разъединяйтесь: помните милость Аллаха к вам» (3:103)), соблюдение норм взаимоотношений между людьми, предписываемых шариатом, запрет на спекуляцию и ростовщичество («Не питайтесь ростом, вновь и вновь удваиваемым. Бойтесь Аллаха, и вы, наверное, будете счастливы» (3:130)), недопустимость концентрации капитала в чьих-либо руках, имущественного расслоения людей («Тем, кто скапливает золото и серебро, а не расходу-

ет их на пути Аллаха, возвести о мучительной каре» (9:34), «...они спрашивают тебя, что им растрачивать. Скажи: „Излишек“. Так разъясняет вам Аллах Свои знамения — может быть, вы призадумаетесь» (2:219), «Не является верующим тот, кто насыщается в то время, когда его сосед остается голодным») — в частности, этому служит имущественный налог закят (третий столп ислама), которым облагаются люди, достигшие определенного шариатом уровня благосостояния.

Все эти цитаты также свидетельствуют о том общем идеологическом посыле, который роднит политический ислам с иными протестными дискурсами. Возникает другой вопрос: не будет ли препятствовать такому диалогу якобы имеющий место априори агрессивный настрой ислама по отношению ко всем немусульманам? В Коране есть, в частности, такие аяты: «О вы, которые уверовали! Когда отправитесь в поход за Аллаха, будьте осмотрительны и не говорите тому, кто обратился к вам с миром: „Ты неверный“» (4:94), «Аллах не запрещает вам проявлять доброту и придерживаться справедливости по отношению к тем, кто не сражался с вами из-за религии и не изгонял вас из ваших домов; поистине, Аллах любит справедливых. Аллах запрещает вам дружить только с теми, которые сражались с вами из-за религии, выгоняли вас из ваших жилищ и способствовали вашему изгнанию. А те, которые берут их себе в помощники и друзья, являются беззаконниками» (60:8–9). Диалог и союз с немусульманами, если они не являются угнетателями и врагами ислама, а напротив, проявляют к нему симпатию и являются обездоленными либо борцами с капиталистической Системой, теологически и обоснован, и необходим.

О старых и новых мусульманах

Кто призван быть субъектом альянса с протестными силами со стороны многомиллионной уммы? Является ли каждый мусульманин явным либо потенциальным носителем проекта огненного, политического ислама?

Очевидно, что та часть этнических мусульман, которая отличается безинициативной аполитичностью, уныло-прикормленным конформизом, наличием сахарозно-клерикальных штампов в сознании, к этому проекту вряд ли имеет какое-либо отношение. Люди, погрязшие в примитивной ритуалистике и думающие исключительно о том, какой рукой накладывать пищу, можно ли носить джинсы и пользоваться тенями для век, как предотвратить диверсионные вылазки вероломных волос из-под хиджабов, обречены остаться за бортом революционного ислама. Таких «правоверных», увы, достаточно — что является одной из бед исламской уммы.

Однако в исламе такие люди, к счастью, не доминируют, и нарастает противоположная тенденция. Пассионарность палестинских бойцов, иранских революционеров, иракских муджахедов — это яркие, убедительные, но далеко не единственные контрпримеры. Очевидно, что ядром исламско-

го революционного политического движения суждено стать мусульманам двух типов. Это, во-первых, диаспорные этнические приверженцы ислама, живущие, получившие образование и работающие в немусульманских странах (кстати, в качестве примера таких мусульман можно назвать Сиддыки, Джемаля и отчасти Шариати, долгое время жившего на Западе и учившегося в Сорбонне). Во-вторых, это неофиты из числа современных европейцев и русских, количество которых неуклонно растет. Эти мусульмане кшатрийского, героического типа, как правило, хорошо образованны, пассионарны, антибуржуазно, антиклерикально настроенные и воспринимают ислам прежде всего в качестве политической доктрины, придерживаясь при этом его обрядовой стороны. Эти люди открыты к альянсам как с правыми, так и с левыми, к возможностям совместной политической борьбы. Несмотря на то, что Россия никогда не станет полностью мусульманской страной, новые мусульмане способны стать активными участниками протестного движения в нашей стране и искренними бойцами новой мировой революции.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. A model of an Islamic Constitution. London, 1983
2. *Dr. Kalim Siddiqui.* The Muslim Parliament of Great Britain: political innovation and adaptation. London, 1992.
3. *Dr. Kalim Siddiqui.* Generating 'power' without politics. London, 1990.
4. *Dr. Kalim Siddiqui.* Islam and West after Bosnia. London, 1993.
5. *Dr. Kalim Siddiqui.* The Muslim Manifesto. London, 1990.
6. *Jahangir Mohammed MMP.* The Home Office Strategy for Islam and Muslims in Britain. London, 1996.
7. *Qutb S.* Milestones. New Dehli, 1998.
8. *Shariati A.* An approach to the Understanding of Islam.
9. *Shariati A.* Civilization and modernization: «reflections of humanity».
10. *Shariati A.* Fatima is Fatima.
11. *Shariati A.* Jihad and shahadat.
12. *Shariati A.* Man and Islam: the free man and the freedom of man.
13. *Shariati A.* Our expectations of Muslim women.
14. *Shariati A.* Red shi'ism: the religion of martydrom. Black shi'ism: the religion of mourning.
15. *Shariati A.* Where shall we begin?
16. Арабский текст Корана.
17. *Аятолла Хаменеи.* Свет Исламской революции. Речи и выступления Руководителя Исламской Республики Иран. М., 2000.
18. Букет из сада изречений Пророка (ДБАР) и Ахл-аль-Бейт (ДБМ). Исфахан (Иран): Исламский исследовательский центр «Имам амир аль-му'минин Али (ДБМ)»,
19. Весна свободы. К годовщине победы Исламской революции в Иране. М., 1994.
20. *Джемаль Г.* Революция пророков. М., 2003.
21. *Джемаль Г.* Смерть как знак Бога.
22. *Доктор Рахман.* Краткая история ислама. М., 2003.
23. *Дорошенко Е.А.* Шиитское духовенство в современном Иране. М., 1985.
24. *Жуков Д.А.* Небо над Ираном ясное. Очерк политической биографии имама Хомейни. М., 1999.
25. Изречения, афоризмы и наставления имама Хомейни. Тегеран, 1995.
26. Имам Хомейни и духовное возрождение. Материалы Международного конгресса, посвященного столетию со дня рождения имама Хомейни. (Москва, 9–10 марта 2000 г.).
27. *Имам Хомейни.* Путь к свободе. Речи и завещание. М., 1999.
28. *Имам Хомейни.* Религиозное и политическое завещание. М., 1999.
29. Ислам и политика. М., 2001.
30. *Комар В.И.* Исламские политические движения в Северной Африке: генезис и типология. М., 2001.
31. Коран / Пер. И.Ю. Крачковского.
32. Коран / Пер. смыслов Эльмира Кулиева.
33. *Кутб С.* Под сенью Корана. М., 2003.
34. *Левин З.И.* Общественная мысль на Востоке. Постколониальный период. М., 1999.
35. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм. М., 1989.
36. *Малушков В.Г., Хромова К.А.* Поиски путей реформации в исламе: опыт Ирана. М., 1991.
37. Материалы газеты «Завтра» («Огненный ислам»).
38. Персия. 2000. № 2.
39. *Поляков К.* Как создавалась идеология фундаментализма. Жизнь и смерть отца «Мусульманского братства». Сейид Кутб, его идеи, последователи и борьба с «глобальным мировым злом» // НГ–Религии. 1997.
40. *Родионов М.* Ислам классический. СПб., 2001.
41. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989.
42. *Сейид Кутб.* Вехи на пути.
43. Сорок хадисов имама Ан-Навави. М., 2001.
44. Хрестоматия по исламу / Под ред. С.М. Прозорова. М., 1994.
45. *Шейх Мухаммад-Реза Музаффар.* Вопросы идеологии с точки зрения шиизма. 1998. (Всемирная ассоциация «Ахл-е-бейт».)